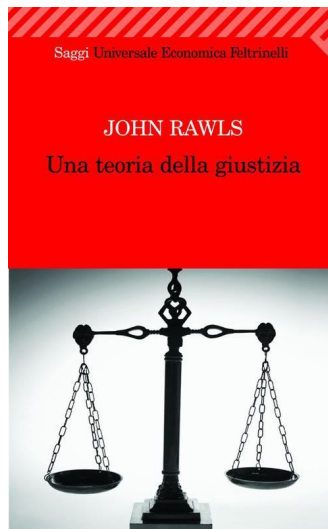


John Rawls

UNA TEORIA DELLA GIUSTIZIA



"Uscito nel 1971, 'Una teoria della giustizia' di John Rawls può essere ormai considerato un classico della filosofia morale e politica contemporanea, da decenni al centro della discussione e della critica. Portando a un alto grado di generalizzazione e astrazione la tradizionale teoria del contratto sociale, Rawls propone una teoria della giustizia come equità che ha per oggetto i principi che modellano l'assetto fondamentale delle istituzioni della società. I principi di giustizia sono quelli che persone razionali sceglierebbero in una posizione iniziale di eguaglianza. In questa situazione ipotetica, nessuno conosce la propria posizione nella società, la propria sorte nella distribuzione, naturale e sociale, di doti e capacità. Deliberando dietro un 'velo di ignoranza', gli individui determinano i loro diritti e doveri, accordandosi sullo schema equo (giustificabile per tutte le parti) di distribuzione dei costi e dei benefici della cooperazione sociale." (Salvatore Veca)



John Rawls

UNA TEORIA DELLA GIUSTIZIA

Feltrinelli

A cura di Sebastiano Maffettone

Traduzione di Ugo Santini

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano

Prima edizione nella collana “Campi del sapere” novembre 1998

Prima edizione nella collana “Universale Economica Saggi” giugno
2008

ISBN edizione cartacea: 9788807819643

Prefazione del curatore

*A Theory of Justice*¹ di John Rawls fu considerato fin dal suo apparire come il più importante libro di filosofia politica in lingua inglese dopo il *Leviatano* di Hobbes. Questa impressione fu rafforzata dalla enorme discussione critica che seguì la pubblicazione e che è durata praticamente ininterrotta da allora a oggi, estendendo l'impatto del libro ben al di là dei confini del mondo anglosassone. Come è stato detto più volte, si può sostenere che questo libro ha costituito una svolta epocale nell'ambito della filosofia politica e morale del Novecento. In esso, il suo autore presenta una teoria normativa della giustizia come equità (*justice as fairness*), che propone un'innovativa concezione filosofica della liberal-democrazia. Il nucleo di questa teoria è costituito da principi di giustizia che si suppone parti razionali sceglierebbero in condizioni ideali. La situazione di scelta iniziale viene battezzata da Rawls "posizione originaria", e corrisponde allo *status quo* di una dottrina classica del contratto sociale, cui la teoria della giustizia come equità si rifà. I due principi di giustizia sono ispirati a ideali di libertà ed eguaglianza, opportunamente combinati tra loro all'interno di una visione "liberal" della giustizia sociale.

L'edizione qui presentata in italiano riproduce quella inglese in uso dal 1999. A sua volta, questa edizione del 1999 riprende le correzioni apportate da Rawls al testo originale di *A Theory of Justice* del 1971, correzioni pubblicate a cominciare dall'edizione tedesca del 1975 (la maggior parte di queste correzioni sono state operate tra il 1974 e l'inizio del 1975). Questa versione del 1975 è stata poi ripresa nelle varie lingue in cui il libro è tradotto, per esempio nelle edizioni francese e portoghese. Ma non era a

disposizione del lettore italiano, che poteva leggere nella nostra lingua solo la mia traduzione del testo del 1971, ma non la traduzione italiana della versione definitiva. Con la pubblicazione di questo volume si pone rimedio a questa mancanza. Per gli studiosi, però, il compito non finisce qui. Il dibattito critico su *A Theory of Justice* si è svolto infatti – perlomeno fino al 1999 anche in inglese – di solito sul testo della prima edizione, e quindi per seguirlo occorre confrontarsi sempre con essa. Esiste comunque, nell'edizione inglese rivista del 1999, una tavola di conversione (pp. 517-519 edizione rivista) che consente di rintracciare le pagine della prima edizione.

Va detto che il confronto stesso tra l'edizione del 1971 e quella del 1999 è tutt'altro che privo di interesse. L'intenzione di Rawls nel rivedere il testo era quella di rimuovere alcune debolezze della prima versione. Con questo scopo in mente, Rawls ha rivisto, spesso in maniera sostanziale, circa 130 delle 600 pagine del testo di *A Theory of Justice*. Molte di queste revisioni esprimono principalmente una preoccupazione stilistica, anche se spesso non disgiunta dal desiderio di rimuovere un errore e di essere comunque più chiaro. Almeno un quarto del materiale rivisto, però, ha la funzione esplicita di correggere punti del testo precedente, su cui Rawls stesso nutriva – talvolta anche a seguito delle obiezioni dei critici – alcune insoddisfazioni di natura teorica.

È difficile cogliere il senso generale di queste revisioni sia pur leggendo in parallelo le due versioni. Rawls stesso, però, ci dice che due sono gli aspetti della teoria della giustizia come equità che ha inteso riprendere criticamente nell'edizione rivista.² Nel primo caso, si tratta del primo principio di giustizia e del concetto di libertà che ne costituisce il nucleo. La revisione avviene qui sotto l'influenza dell'obiezione presentata da H.L.A. Hart in un suo articolo del 1973, che criticava *A Theory of Justice* su questo punto.³ Da notare che Rawls è ritornato più a lungo e in dettaglio sul problema con un articolo del 1982, dedicato a *The Basic Liberties and Their Priority*.⁴ Questo articolo, ripubblicato poi come Lecture VIII in *Political Liberalism* del 1993 (1996²), fornisce la tesi definitiva di Rawls sul problema. Nel testo rivisto di *A Theory of Justice*, qui

presentato, si trova però, soprattutto nelle revisioni ai paragrafi 11 e 82, la risposta più diretta a Hart. Le libertà fondamentali (*basic*) – d'ora in poi sempre al plurale per Rawls – e le priorità loro connesse sono destinate a rendere possibile per tutti i cittadini la realizzazione dei loro poteri morali. Questi poteri consistono nella capacità di avere un senso di giustizia e nella capacità di avere una concezione del bene, e le *basic liberties* servono a garantire le condizioni sociali essenziali entro cui simili poteri possono espletarsi. In questo modo, si può affrontare l'obiezione principale di Hart, secondo cui dalla razionalità delle parti in posizione originaria non è possibile dedurre il principio di libertà e le sue priorità. L'articolazione della nuova tesi rawlsiana avviene attraverso la formulazione di due casi fondamentali, il primo dei quali riguarda la concezione del bene e il secondo il senso di giustizia. Rawls, in verità, insiste – nelle aggiunte al testo – sul primo caso fondamentale, mettendo da parte in buona sostanza il secondo. In altre parole, rivede in parte la sua concezione *thin* del buono, ma non fa lo stesso con il senso di giustizia. Come è stato notato, ciò si deve probabilmente al fatto che assumere che le parti contraenti in posizione originaria abbiano *ab initio* un senso di giustizia equivarrebbe a svuotare l'assunzione di reciproco disinteresse delle parti.⁵

Il secondo aspetto sostanzialmente rivisto concerne la natura dei beni primari. Questi, nella prima versione, erano presentati, nell'ambito di una teoria del bene (*goodness*) nel secondo e nell'ottavo capitolo, semplicemente come beni che tutte le persone razionali vogliono indipendentemente dai loro scopi. Questa visione, a detta di Rawls stesso, oscura la concezione morale della persona che sta dietro la formulazione di una lista di beni primari. Se si parte invece dai due poteri morali già sottolineati prima – concezione del bene e senso di giustizia –, allora si capisce come persone che hanno interessi di ordine più alto (*higher order interests*) necessitino dei beni primari per esercitare e sviluppare i loro poteri morali. I beni primari sono ora giustificati in nome di ciò che persone libere ed eguali richiedono per portare avanti rapporti durevoli di mutua cooperazione. Le revisioni in proposito

cominciano dal paragrafo 15 di questo testo, ma, come nel caso precedente, trovano compimento in un articolo del 1982 intitolato *Social Unity and Primary Goods*.⁶

Ci sono poi modifiche meno generali, e tuttavia per niente prive di significato teorico. Tra queste, viene fortemente ridimensionato il ruolo della “concezione generale” della giustizia come equità. Questa fornisce una presunzione di base egualitaria in una forma che generalizza il principio di differenza. Rawls, in questa edizione, omette i riferimenti alla concezione generale nei paragrafi 26, 46 e 82 del testo e, in questo modo, sembra anche ridimensionare l'importanza del principio di differenza. Tale cautela nei confronti del principio di differenza non trova riscontro, però, nella difesa stessa del principio contro le critiche dei suoi avversari. Resta integra, da questo punto di vista, la polemica teorica con l'utilitarismo, e viene rafforzata la distinzione con le tesi libertarie alla Nozick. Su questo punto, in questa versione Rawls enfatizza maggiormente la natura sociale dei talenti individuali e sottolinea l'ingiustizia che deriverebbe dal premiare le aspettative dei più fortunati. Nella stessa sezione su *The Tendency to Equality*,⁷ nella prima edizione Rawls scrive: “We see then that the difference principle represents, in effect, an agreement to regard the distribution of natural talents as common asset and to share in the benefits of this distribution whatever it turns out to be”, che diventa nella edizione rivista più moderatamente: “The difference principle represents, in effect, an agreement to regard the distribution of natural talents as *in some respect* a common asset and to share in the *greater* social and economic benefits *made possible by the complementarities of this distribution*” (corsivo mio).

A pagina 102 edizione inglese originale, stessa sezione, Rawls aggiunge la frase: “No one deserves his greater natural capacity nor merits a more favorable starting place in society. But it does not follow that one should eliminate these distinctions. There is another way to deal with them”.

La seconda edizione, più prudentemente, recita: “But of course there is no reason to ignore, much less to eliminate these distinctions”.

Dove viene eliminato il riferimento ad altri modi per trattare questo tipo di problema, si può pensare per effetto della critica di Nozick.⁸ In questi casi, sembra che la versione rivista sia forse più chiara, ma sicuramente meno efficace.

La stessa natura della posizione originaria – e il terzo capitolo è uno di quelli maggiormente rivisti – appare leggermente mutata dalla prima alla seconda edizione della teoria della giustizia come equità. Sempre meno, in sostanza, la posizione originaria viene proposta come modello di un argomento deduttivo, capace di determinare autonomamente la natura dei principi di giustizia, e sempre più come una semplice *device of representation*. Per esempio, Rawls non dice più che la descrizione della posizione originaria interpreta il punto di vista di Io noumenici, ma afferma più modestamente che gli rassomiglia. In generale, sempre più elementi di contesto, che specificano la natura di un sistema liberal-democratico, vengono a fare parte di questa versione aggiornata del famoso modello della posizione originaria. Questo cambiamento di prospettiva è frutto di un tentativo di salvare l'impianto kantiano della teoria, difendendolo dagli attacchi comunitaristi e hegeliani.⁹ Il prezzo che Rawls intende pagare per difendere l'interpretazione kantiana della teoria della giustizia come equità consiste in una lettura empiristica della visione di Kant, che ha luogo soprattutto in articoli nella seconda metà degli anni settanta. Gli articoli in cui questo lavoro è più esplicito sono sicuramente *A Well-ordered Society* del 1979 – già pubblicato nel 1975 con il titolo *A Kantian Conception of Equality* – e soprattutto *Kantian Constructivism in Moral Theory* del 1980.¹⁰ Ma la medesima intenzione era già presente in *A Theory of Justice*, soprattutto nel paragrafo 40, dedicato all'interpretazione kantiana della teoria della giustizia come equità, paragrafo in cui Rawls, nella edizione rivista, aggiunge una precisa volontà di “abbandonare” il dualismo kantiano.

Molte altre revisioni sono apportate, oltre che nel ricordato terzo capitolo, nei capitoli secondo e quarto in particolare. Dopo il quarto capitolo sino alla fine del libro, invece, ci sono poche modifiche. C'è una riscrittura abbastanza radicale di parte del

paragrafo 44 sui *just savings*, che rappresenta un cambiamento della versione iniziale di giustizia intergenerazionale. Il paragrafo 82 nel nono capitolo, sulla priorità della libertà, è stato invece profondamente riscritto, ma, anche se collocato verso la fine del libro, fa parte di quella revisione del primo principio e dell'idea di libertà di cui si è detto.

Nella *Prefazione* alla seconda edizione – datata novembre 1990 – Rawls dice inoltre che, potendolo, avrebbe apportato due cambiamenti più radicali alla teoria della giustizia come equità. Il primo riguarda il modo in cui i due principi di giustizia sono dedotti dalla posizione originaria. In particolare, Rawls sostiene che i due principi di giustizia dovevano essere giustificati attraverso un doppio confronto con l'utilitarismo, perché, in sostanza, il primo principio è più facilmente accettabile da tutti, mentre la distinzione tra principio dell'utilità media e principio di differenza è più sfumata. Ancora una volta, questa tesi non implica però una mancanza di interesse per la difesa del principio di differenza, le cui ragioni vengono anzi ribadite (alla fine del paragrafo 28, Rawls sostiene, con una tesi inedita, che la sua teoria si lascia preferire all'utilitarismo della media anche perché propone come modello un accordo tra persone vere e non tra puri recettori di utilità). Il secondo cambiamento riguarda l'introduzione del concetto di *property owning democracy* al posto di *welfare state*. Su questo, si può vedere quanto Rawls stesso scrive in proposito in *Justice as Fairness: a Restatement*.¹¹

Tra tutte queste revisioni rawlsiane, c'è n'è una, infine, che implica una riconsiderazione di carattere generale. Si tratta del rapporto tra teoria della giustizia come equità e teoria della scelta razionale. Presentata all'origine come una parte della teoria della scelta razionale, la teoria della giustizia come equità fuoriesce progressivamente da questo ambito. Non è chiaro in questo caso quanto della revisione sia dovuto a una maturazione interna da parte di Rawls e quanto alle critiche agli aspetti formali e deduttivi della teoria da parte di personaggi come Arrow, Harsanyi e Sen. Fatto è che, sempre più, per fare il caso più clamoroso, si apre un abisso tra principio di differenza e regola decisionale del maximin.

In questa edizione, al paragrafo 14, Rawls aggiunge, riferendosi all'analogia principio di differenza-maximin, una frase inequivoca come la seguente: "È indesiderabile usare lo stesso nome per due cose tanto distinte". In tutte le occorrenze, in cui nel testo alla posizione originaria viene congiunta la parola *choice* con riferimento ai principi di giustizia, Rawls sostituisce questa parola (di solito con *agreement*), e lo stesso avviene per quanto riguarda i verbi *choose* e *agree*. In conclusione, quando uscì la *Theory* nel 1971 nessuno dubitava di questa appartenenza della teoria della giustizia come equità al dominio della scelta razionale. Mentre ora non si può dubitare della avvenuta separazione. Un segno tangibile di questo mutamento sta nella distinzione tra *reasonable* e *rational*, e nella subordinazione sistematica del razionale al ragionevole, per cui *the Reasonable presupposes and subordinates the Rational*.¹²

Fatto è che non si può leggere un capolavoro come *A Theory of Justice* in isolamento, non valutandolo cioè in confronto con le altre opere di Rawls stesso e nell'ambito di un complesso itinerario intellettuale. Questo vuol dire che, in generale, per capire la teoria della giustizia come equità, a cominciare dalle modifiche della seconda edizione, non si può evitare di passare attraverso gli articoli di Rawls pubblicati tra il 1970 e il 1990, il *Restatement* (pubblicato nel 2001, ma circolante tra gli studiosi già da molti anni), e il secondo importante libro di Rawls, sarebbe a dire *Political Liberalism* (1993-1996). Alla luce di questa prospettiva più articolata, prendono significato anche i singoli cambiamenti, che altrimenti apparirebbero più oscuri. Così, la revisione del principio di libertà, quella del concetto di beni primari, il ridimensionamento deduttivo della posizione originaria, la fuoriuscita della teoria dal dominio della scelta razionale, e il maggior ricorso alla tradizione istituzionale e alla storia della liberal-democrazia, sono tutti segni coerenti di una lettura innovativa. In questa lettura innovativa, chiaramente l'elemento della stabilità del sistema prende il sopravvento su quello della sua desiderabilità normativa, e in genere il realismo affianca l'utopia in maniera più esplicita. Non intendo qui dire che ci sia una discontinuità radicale tra quelli che altrove ho chiamato Rawls1 (prima del 1980) e Rawls2 (dopo il

1980). Tutt'altro, credo che si comprenda meglio il testo pensando nell'orizzonte della continuità tra Rawls¹ e Rawls². Tuttavia, non si può leggere bene oggi *A Theory of Justice* senza tenere in debito conto parte di quanto Rawls ha scritto dopo.

Per dirla con il gergo di Rawls², la teoria della giustizia come equità si presenta oggi come una concezione politica, e non più come una concezione morale comprensiva. Questo vuol dire che sempre più *A Theory of Justice* va letta alla luce di una differenza profonda tra etica applicata (quello che non vuole essere) e teoria politica (quello che vuole essere).¹³ Un'assunzione del genere ha molte conseguenze, e profonde. Per arrivare ai principi di giustizia si deve partire sempre più da cittadini che sono persone libere ed eguali. Come Rawls aggiunge nel paragrafo 26, "l'argomento a favore dei due principi può essere rafforzato esplicitando in maggiore dettaglio la nozione di persona libera". Questo mutamento di enfasi riduce la portata della giustizia distributiva, e rafforza l'aspetto della teoria legato ai poteri morali (concezione del bene e senso di giustizia). Naturalmente, una lettura revisionista di questo genere riduce automaticamente la natura universalistica e deduttiva dell'argomento della posizione originaria. Ciò a vantaggio di un'ermeneutica della liberal-democrazia e del tipo di personalità morale che meglio le corrisponde. Questa lettura conduce, a sua volta, alla questione del rapporto tra pluralismo ragionevole e stabilità, che costituisce il *core* di *Political Liberalism*.

Per finire, nell'apportare le revisioni al testo di *A Theory of Justice* ho rispettato per quanto è possibile la versione italiana precedente, aggiungendo e tagliando secondo quanto era presente nella seconda edizione in inglese. Ciò per svariati motivi, il più importante dei quali è costituito dalla centralità di quest'opera anche nell'evoluzione della filosofia politica italiana degli ultimi trent'anni. Cosa quest'ultima che rende assai problematico mutarne sia pure in parte il vocabolario di sfondo. Per simili ragioni, ho apportato qualche modifica là dove ha già preso piede in Italia un uso alternativo rispetto a quello della mia precedente traduzione italiana. Così, *primary goods* è stato reso ora con "beni primari" invece di "beni principali", e *basic structure* con "struttura di base"

invece di “struttura fondamentale”, mentre *basic liberties* è rimasto “libertà fondamentali”. La modifica più importante è stata comunque quella apportata al titolo del settimo capitolo *Goodness as Rationality* (e in tutte le altre occorrenze del termine), che dal precedente *Bontà come razionalità* è diventato *Il bene come razionalità*, che sembra espressione più idonea a esprimere in italiano il pensiero di Rawls in proposito.

Chiudo, dicendo che la lettura comparata delle due versioni di questo libro non è affatto priva di significato teorico, e rappresenta un modo non banale per entrare nel merito di alcuni problemi centrali nell’ambito della filosofia politica contemporanea.

Sebastiano Maffettone

¹ Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1971; edizione rivista Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999; tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.

² Nella Prefazione all’edizione inglese rivista, in quelle portoghese e francese.

³ *Rawls on Liberty and Its Priority*, in “University of Chicago Law Review”, 40, 1973, pp. 534-555.

⁴ Cfr. *Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, Salt Lake City 1982.

⁵ Cfr. E. Kelly, *Rawls recente*, in “Filosofia e questioni pubbliche”, vol. VI, 2, 2001, pp. 163-173.

⁶ Apparso in A. Sen e B. Williams (a cura di), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 159-185; tr. it. *Utilitarismo e oltre*, il Saggiatore, Milano 1990; ora anche nei *Collected Papers* di Rawls, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999.

⁷ TJ 100-8, TJ rev 86-93.

⁸ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974, p. 229; tr. it. *Anarchia, stato e utopia*, Le Monnier, Firenze

1982; il Saggiatore, Milano 2000².

⁹ Cfr. in proposito C. Kukathas e Ph. Pettit, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, New York 1990, in part. pp. 121-133.

¹⁰ J. Rawls, *A Well-ordered Society*, in P. Laslett e J. Fishkin (a cura di), *Philosophy, Politics and Society*, 5th Series, pp. 6-20, 1979; J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in "The Journal of Philosophy", 88, 1980, pp. 515-572.

¹¹ Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2001.

¹² J. Rawls, *Kantian Constructivism*, cit., p. 530. La distinzione in questione è centrale in *Political Liberalism*.

¹³ Forse il punto in cui Rawls è più chiaro sulla volontà di separare la teoria politica dalla visione morale sta nella sua *Préface* all'edizione francese di suoi scritti intitolata *Justice et Démocratie*, Éditions du Seuil, Paris 1993.

Per Mard

Prefazione

Proponendo una teoria della giustizia ho tentato di riunire in una posizione coerente le idee espresse negli articoli che ho scritto negli ultimi dodici anni. I temi centrali di questi saggi sono stati ripresi di solito con maggiore cura. Sono stati anche discussi i restanti problemi che sono necessari per dare completezza alla teoria. L'esposizione è divisa in tre parti. La prima parte tratta più accuratamente la stessa tesi di *Justice as Fairness* (1958) e *Distributive Justice: Some Addenda* (1968), mentre i tre capitoli della seconda parte corrispondono, anche se con numerose aggiunte, ai temi trattati rispettivamente in *Constitutional Liberty* (1963), *Distributive Justice* (1967) e *Civil Disobedience* (1966). Il secondo capitolo dell'ultima parte si occupa del contenuto di *The Sense of Justice* (1963). Gli altri capitoli di questa parte non si rifanno ai saggi pubblicati se non in pochi punti. Sebbene le idee principali siano per lo più le stesse, ho tentato di eliminare le inconsistenze e di arricchire e rafforzare gli argomenti in molti punti.

Posso forse spiegare meglio il mio scopo nello scrivere questo libro. Per buona parte della moderna filosofia morale, la teoria generale dominante si è ispirata a una qualche forma di utilitarismo. Una ragione di ciò è che l'utilitarismo è stato adottato da una lunga serie di eccellenti autori, che hanno costruito un sistema di pensiero estremamente convincente per ampiezza e precisione. Si dimentica troppo spesso che i grandi utilitaristi come Hume e Adam Smith, Bentham e Mill, erano teorici della società ed economisti di primo piano; e che la loro dottrina morale era costruita in modo da soddisfare i loro interessi più ampi e da integrarsi in uno schema generale. Coloro che li hanno criticati, lo

hanno spesso fatto su un terreno molto più ristretto. Essi hanno indicato le oscurità insite nel principio di utilità, e le apparenti incongruenze tra molte delle sue implicazioni e i nostri sentimenti morali. Ma credo che non siano riusciti a costruire una concezione morale, adoperabile e sistematica, che si opponesse a esso. Il risultato di questa situazione è che spesso ci troviamo apparentemente costretti a scegliere tra utilitarismo e intuizionismo. Nella maggior parte dei casi, finiamo per scegliere una variante del principio di utilità con l'aggiunta di vincoli intuizionistici ad hoc. Questo punto di vista non è irrazionale; e non v'è alcuna certezza che sia possibile fare di meglio. Ma questa non è una ragione per non tentare.

Quello che ho cercato di fare è generalizzare e portare a un più alto livello di astrazione la teoria tradizionale del contratto sociale di Locke, Rousseau e Kant. Spero così che la teoria possa essere sviluppata in modo da non prestare il fianco alle più ovvie obiezioni che spesso sono sembrate esserle fatali. Ciò sembra inoltre offrire una teoria alternativa della giustizia, che mi pare superiore all'utilitarismo tradizionale dominante. La teoria che ne risulta ha una natura profondamente kantiana. Non ho pretese di originalità per le mie tesi: le principali sono classiche e ben conosciute. Il mio scopo è quello di organizzarle in una struttura generale per mezzo di alcuni espedienti semplificatori, in modo che possano essere valutate in tutta la loro forza. Le mie ambizioni riguardo a questo libro saranno soddisfatte completamente se esso aiuterà a vedere più chiaramente le principali caratteristiche strutturali della concezione alternativa della giustizia che è implicita nella tradizione contrattualista e che può suggerire la direzione per sviluppi successivi. Credo che, tra le teorie tradizionali, questa concezione costituisca la migliore approssimazione ai nostri giudizi ponderati di giustizia e rappresenti la fondazione morale più adeguata per una società democratica.

Questo è un libro lungo, non solo per il numero di pagine. Di conseguenza, per rendere al lettore le cose più facili, metterò in risalto alcuni punti che servano di orientamento. Le idee intuitive

fondamentali della teoria della giustizia sono esposte nei paragrafi 1-4 del capitolo 1. Da lì si può passare direttamente alla discussione dei due principi di giustizia per le istituzioni, ai paragrafi 11-17 del capitolo 2, e successivamente alla trattazione della posizione originaria, nell'intero capitolo 3. Uno sguardo al paragrafo 8 sul problema della priorità può rivelarsi necessario, in caso di scarsa familiarità con questo concetto. Le parti del capitolo 4, i paragrafi 33-35 sull'uguale libertà e 39-40 sul significato della priorità della libertà e l'interpretazione kantiana, forniscono l'immagine più adeguata della teoria. Quanto elencato finora è circa un terzo del totale, e comprende quasi tutti gli elementi essenziali della teoria.

Esiste tuttavia il pericolo che, se non si considera il contenuto dell'ultima parte, la teoria della giustizia possa essere male interpretata. In particolare, devono essere messi in rilievo i seguenti paragrafi: i paragrafi 66-67 del capitolo 7 sul valore morale, il rispetto-disé e le nozioni correlate; il paragrafo 77 del capitolo 8 sulle basi dell'eguaglianza; e i paragrafi 78-79 sull'autonomia e l'unione sociale, il paragrafo 82 sulla priorità della libertà, e i paragrafi 85-86 sull'unità del sé e la congruenza, tutti nel capitolo 9. Se si aggiungono questi paragrafi agli altri, si ottiene sempre meno della metà del testo.

I titoli dei paragrafi, le osservazioni che precedono ogni capitolo e l'indice guideranno il lettore al contenuto del libro. Mi sembra superfluo insistere su ciò, se non per dire che ho evitato tutte le discussioni metodologiche troppo estese. C'è una breve considerazione sulla natura della teoria morale nel paragrafo 9, e della giustificazione nei paragrafi 4 e 87. Si può trovare una rapida digressione sul significato di "buono" nel paragrafo 62. Ci sono occasionalmente commenti e suggerimenti metodologici, ma per il resto la mia intenzione è quella di formulare una teoria sostantiva della giustizia. Tutti i confronti e le opposizioni con le altre teorie, e le argomentazioni critiche che ne derivano specialmente riguardo all'utilitarismo, devono essere considerati in questa luce.

Non avendo incluso buona parte dei capitoli IV-VIII tra le parti fondamentali del libro, non intendo suggerire che questi capitoli debbano essere considerati come accessori o come semplici

applicazioni. Credo piuttosto che a mettere alla prova una teoria della giustizia sia il modo in cui essa ordina e sistematizza i nostri giudizi ponderati riguardo a un ampio spettro di problemi. Di conseguenza, i temi di questi capitoli meritano di essere presi in considerazione, poiché le conclusioni così raggiunte modificano a loro volta la tesi proposta. Riguardo a questo punto però il lettore è più libero di seguire le proprie preferenze, e di dedicarsi ai problemi che lo interessano maggiormente.

Scrivendo questo libro ho contratto molti debiti oltre a quelli già indicati nel testo. Sono lieto di riconoscerne alcuni ora. Tre diverse versioni del manoscritto hanno circolato tra studenti e colleghi, e ho largamente beneficiato delle innumerevoli critiche e suggerimenti che ho ricevuto. Sono riconoscente ad Alan Gibbard per le sue critiche alla prima versione (1964-1965). Per rispondere alle sue obiezioni sul concetto del velo di ignoranza come era allora definito, mi è sembrato necessario includere una teoria del bene. Il risultato è la nozione di beni primari, basata sulla concezione discussa nel capitolo VII. Devo anche dei ringraziamenti a lui e a Norman Daniels, per avere indicato difficoltà presenti nella mia formulazione dell'utilitarismo come base per i doveri e gli obblighi individuali. Le loro obiezioni mi hanno portato a eliminare buona parte di questo tema e a semplificare l'esposizione di questa parte della teoria. David Diamond ha sollevato forti obiezioni alla mia discussione dell'eguaglianza, e particolarmente alla sua inadeguatezza nel considerare la rilevanza dello status. Ho alla fine aggiunto una definizione del rispetto-di-sé come bene primario, nel tentativo di trattare questo e altri problemi, tra cui quello della società come unione sociale di unioni sociali, e la priorità della libertà. Ho avuto delle utili discussioni con David Richards sui problemi dell'obbligo e del dovere politico. Sebbene la supererogazione non sia uno dei temi centrali del libro, ho beneficiato dell'aiuto di Barry Curtis e John Troyer, anche se essi potrebbero ancora essere in disaccordo con quanto dico. Devo dei ringraziamenti anche a Michael Gardner e Jane English per numerose correzioni del testo finale.

Ho avuto la fortuna di ricevere preziose critiche da persone

che hanno discusso i saggi già pubblicati.¹ Sono riconoscente a Brian Barry, Michael Lessnoff e R.P. Wolff per le loro discussioni sulla formulazione e l'argomento a favore dei due principi di giustizia.² Nei punti in cui non ho accettato le loro conclusioni, ho dovuto modificare notevolmente i miei argomenti in modo da tener conto delle loro obiezioni. Spero che la teoria nella sua forma attuale non sia più soggetta alle difficoltà sollevate da loro, né a quelle avanzate da John Chapman.³ Il rapporto tra i due principi di giustizia e ciò che chiamo la concezione generale della giustizia è simile a quello proposto da S.I. Benn.⁴ Sono grato a lui, Lawrence Stern e Scott Boorman per i suggerimenti in proposito. Il contenuto delle critiche mosse da Norman Care alla concezione della teoria morale che si trova nei saggi mi sembra valido, e ho quindi cercato di sviluppare la teoria della giustizia in modo da evitare le sue obiezioni.⁵ Su questo punto ho imparato da Burton Dreben, che mi ha spiegato la posizione di W.V. Quine, e mi ha persuaso del fatto che i concetti di significato e analiticità non hanno un ruolo essenziale nella teoria morale così come io la intendo. La loro rilevanza per altri problemi filosofici è assolutamente fuori discussione, ma io ho tentato di rendere la teoria della giustizia indipendente da essi. Ho perciò seguito, con alcune modifiche, il punto di vista esposto nel mio *Outline for Ethics*.⁶ Devo anche ringraziare A.K. Sen per una penetrante discussione della teoria della giustizia.⁷ Essa mi ha permesso di migliorare l'esposizione in vari punti. Il suo libro mi sembra indispensabile per i filosofi che vogliano studiare la teoria della scelta sociale dal punto di vista degli economisti. Ma, contemporaneamente, anche i problemi filosofici ricevono un trattamento adeguato.

Le varie versioni del manoscritto hanno stimolato i commenti scritti di molte persone. Sono stati fondamentali quelli di Gilbert Harman alla prima versione, che mi hanno spinto ad abbandonare una serie di posizioni e a compiere cambiamenti essenziali in molti punti. Ne ho ricevuti altri mentre mi trovavo all'Istituto di Filosofia a Boulder, da Leonard Krimerman, Richard Lee e Huntington Terrell; e altri successivi ancora da Terrell. Ho tentato di tenere conto di questi, come degli estesi e istruttivi commenti di Charles

Fried, Robert Nozick e J.N. Shklar, ognuno dei quali mi ha lungamente aiutato. Nello sviluppare la mia teoria del bene ho imparato molto da J.M. Cooper, T.M. Scanlon e A.T. Tymoczko, e da discussioni che ho avuto nel corso degli anni con Thomas Nagel, al quale debbo anche chiarificazioni sulla relazione tra la teoria della giustizia e l'utilitarismo. Devo anche dei ringraziamenti a R.B. Brandt e Joshua Rabinowitz per molte delle loro idee che hanno migliorato il secondo manoscritto (1967-1968), e a B.J. Diggs e J.C. Harsanyi per un interessante scambio di lettere.

Mentre scrivevo la versione definitiva (1969-1970), Brandt, Tracy Kendler, E.S. Phelps e Amélie Rorty sono stati una costante fonte di consigli, e le loro osservazioni sono state di grande aiuto. Per questo manoscritto ho ricevuto molte osservazioni importanti e molti suggerimenti di modifiche da Herbert Morris e da Lessnoff e Nozick; essi mi hanno risparmiato un buon numero di imprecisioni e hanno molto migliorato il libro. Sono particolarmente grato a Nozick per il suo infaticabile aiuto e incoraggiamento durante le ultime fasi. Purtroppo non sono stato in grado di tenere conto di tutte le loro critiche, e sono ben consapevole degli errori che ancora restano; ma la misura del mio debito non è data dalla carenza rispetto a ciò che poteva essere, bensì dalla distanza percorsa rispetto al punto di partenza.

Il Center for Advanced Study di Stanford si è dimostrato il posto ideale per terminare questo libro. Vorrei esprimere il mio profondo apprezzamento per l'appoggio ivi fornito al mio lavoro nel 1969-1970, e anche per quello delle fondazioni Guggenheim e Kendall, nel 1964-1965. Sono grato ad Anna Tower e Margaret Griffin che mi hanno aiutato per la versione finale del manoscritto.

Senza la buona volontà di tutti questi amici non avrei mai potuto finire questo libro.

J.R.

Cambridge, Massachusetts
agosto 1971

¹ Nell'ordine menzionato precedentemente, i riferimenti per i sei saggi sono rispettivamente: *Justice as Fairness*, in "The Philosophical Review", vol. 57, 1958; tr. it. *Giustizia come equità*, in "Biblioteca della libertà", nn. 65-66, a. 14, 1977; *Distributive Justice: Some Addenda*, in "Natural Law Forum", vol. 13, 1968; *Constitutional Liberty and The Concept of Justice*, in *Nomos VI*; *Justice*, a cura di C.J. Friedrich e J.W. Chapman, Atherton Press, New York 1963; *Distributive Justice*, in "Philosophy, Politics and Society", III serie, a cura di P. Laslett e W.G. Runciman, Basil Blackwell, Oxford 1967; tr. it. *Giustizia distributiva*, in "Biblioteca della libertà", nn. 65-66, a. 14, 1977; *The Justification of Civil Disobedience*, in *Civil Disobedience*, a cura di H.A. Bedau, Pegasus, New York 1969; *The Sense of Justice*, in "The Philosophical Review", vol. 62, 1963.

² Vedi B. Barry, *On Social Justice*, in "The Oxford Review", Trinity Term, 1967, pp. 29-52; M. Lessnoff, *John Rawls' Theory of Justice*, in "Political Studies", vol. 19, 1971, pp. 65-80; e R.P. Wolff, *A Refutation of Rawls' Theorem on Justice*, in "Journal of Philosophy", vol. 63, 1966, pp. 179-190. Poiché *Distributive Justice*, 1967, era stata terminata e spedita all'editore prima che apparisse l'articolo di Wolff, mi dispiace di avere dimenticato di citarlo nelle bozze.

³ Vedi J. Chapman, *Justice and Fairness*, in *Nomos VI*, cit.

⁴ Vedi S.I. Benn, *Egalitarianism and The Equal Consideration of Interests*, in *Nomos IX: Equality*, a cura di R.J. Pennock e J. Chapman, Atherton Press, New York 1967, pp. 72-78.

⁵ Vedi N. Care, *Contractualism and Moral Criticism*, in "The Review of Metaphysics", vol. 23, 1969, pp. 85-101; voglio anche ricordare la critica del mio lavoro fatta da R.L. Cunningham, *Justice: Efficiency or Fairness*, in "The Personalist", vol. 52, 1971; D. Emmett, *Justice*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", supp. vol. 1969; Ch. Frankel, *Justice and Rationality*, in *Philosophy, Science and Method*, a cura di S. Morgenbesser, P. Suppes e M. White, St. Martin Press, New York 1969, e Ch. Perelman, *Justice*, Random House, New York 1967, specialmente le pp. 39-51.

⁶ In "The Philosophical Review", vol. 50, 1951.

⁷ Vedi *Collective Choice and Social Welfare*, Holden-Day, San Francisco 1970, specialmente le pp. 136-141 e 156-160.

Parte prima

TEORIA

Capitolo I.

Giustizia come equità

In questo capitolo introduttivo illustrerò alcune idee fondamentali della teoria della giustizia che intendo sviluppare. L'esposizione è informale e si propone di preparare il terreno agli argomenti più approfonditi che seguiranno. Inevitabilmente, vi è qualche sovrapposizione tra questa parte della discussione e quella che segue. Inizierò con una descrizione del ruolo della giustizia nella cooperazione sociale, e con una breve esposizione dell'oggetto principale della giustizia, la struttura di base della società. Esporrò quindi l'idea centrale della giustizia come equità, una teoria della giustizia che generalizza e porta a un più alto livello di astrazione la tradizionale concezione del contratto sociale. Il patto di società è sostituito da una situazione iniziale che incorpora determinati vincoli procedurali su argomenti il cui scopo è di condurre a un accordo originario sui principi di giustizia. Prenderò anche in esame, per essere chiaro, concezioni della giustizia contrapposte, come quelle dell'utilitarismo classico e dell'intuizionismo, considerando alcune delle differenze tra queste posizioni e quella della giustizia come equità. Il mio scopo principale è la costruzione di una teoria della giustizia che costituisca un'alternativa praticabile a queste dottrine che hanno a lungo dominato la nostra tradizione filosofica.

1. Il ruolo della giustizia

La giustizia è la prima virtù delle istituzioni sociali, così come

la verità lo è dei sistemi di pensiero. Una teoria, per quanto semplice ed elegante, deve essere abbandonata o modificata se non è vera. Allo stesso modo, leggi e istituzioni, non importa quanto efficienti e ben congegnate, devono essere riformate o abolite se sono ingiuste. Ogni persona possiede un'inviolabilità fondata sulla giustizia, su cui neppure il benessere della società nel suo complesso può prevalere. Per questa ragione la giustizia nega che la perdita della libertà per qualcuno possa essere giustificata da maggiori benefici goduti da altri.

Non permette che i sacrifici imposti a pochi vengano controbilanciati da una maggior quantità di vantaggi goduti da molti. Di conseguenza, in una società giusta sono date per scontate eguali libertà di cittadinanza; i diritti garantiti dalla giustizia non possono essere oggetto né della contrattazione politica, né del calcolo degli interessi sociali. L'unico motivo che ci permette di conservare una teoria erronea è la mancanza di una teoria migliore; analogamente, un'ingiustizia è tollerabile solo quando è necessaria per evitarne una ancora maggiore. Poiché la verità e la giustizia sono le virtù principali delle attività umane, esse non possono essere soggette a compromessi.

Queste proposizioni sembrano esprimere le nostre convinzioni intuitive sul primato della giustizia. Senza dubbio sono state espresse in modo troppo radicale. In ogni caso intendo vedere se queste affermazioni, o altre simili a esse, sono valide e, in questo caso, in che modo se ne può tentare una ricostruzione razionale. Per questo scopo è necessaria la costruzione di una teoria della giustizia, alla luce della quale si possano interpretare e valutare queste affermazioni. Inizierò da una analisi del ruolo dei principi di giustizia. Per chiarire questo punto, assumiamo che la società sia un'associazione più o meno autosufficiente di persone che, nelle loro relazioni reciproche, riconoscono come vincolanti certe norme di comportamento e che, per la maggior parte, agiscono in accordo con esse. Supponiamo poi che queste norme specifichino un sistema di cooperazione teso ad avvantaggiare coloro che vi partecipano. Quindi, nonostante la società sia un'impresa cooperativa per il reciproco vantaggio, essa è normalmente

caratterizzata sia da conflitto sia da identità di interessi. Esiste un'identità di interessi, poiché la cooperazione sociale rende possibile per tutti una vita migliore di quella che chiunque potrebbe avere se ciascuno dovesse vivere unicamente in base ai propri sforzi. Esiste un conflitto di interessi dal momento che le persone non sono indifferenti rispetto al modo in cui vengono distribuiti i maggiori benefici prodotti dalla loro collaborazione: ognuno di essi infatti, allo scopo di perseguire i propri obiettivi, ne preferisce una quota maggiore piuttosto che minore. Un insieme di principi serve così per scegliere tra i vari assetti sociali che determinano questa divisione dei vantaggi e per sottoscrivere un accordo sulla corretta distribuzione delle quote. Questi principi sono i principi della giustizia sociale: essi forniscono un metodo per assegnare diritti e doveri nelle istituzioni fondamentali della società, e definiscono la distribuzione appropriata dei benefici e degli oneri della cooperazione sociale.

Diciamo così che una società è bene-ordinata quando non soltanto è tesa a promuovere il benessere dei propri membri, ma è anche regolata in modo effettivo da una concezione pubblica della giustizia. Ciò significa che si tratta di una società in cui 1) ognuno accetta e sa che gli altri accettano i medesimi principi di giustizia e 2) le istituzioni fondamentali della società soddisfano generalmente, e in modo generalmente riconosciuto, tali principi. In questo caso, anche se si possono avanzare richieste eccessive verso i propri simili, si riconosce nondimeno un punto di vista comune in base al quale possono essere giudicate le pretese. Se la tendenza degli uomini verso il proprio interesse rende necessaria la vigilanza reciproca, il loro senso pubblico di giustizia rende possibile una stabile associazione. In mezzo a individui che hanno scopi e finalità diverse, una concezione condivisa di giustizia stabilisce legami di convivenza civile; il generale desiderio di giustizia limita la ricerca di altri obiettivi. Si può pensare che una pubblica concezione di giustizia costituisca lo statuto fondamentale di un'associazione umana bene-ordinata.

Naturalmente le società esistenti sono raramente bene-ordinate in questo senso, perché ciò che è giusto o ingiusto è

generalmente in discussione. Gli esseri umani sono in disaccordo rispetto a quali principi devono definire i termini fondamentali della loro associazione. Nonostante questo disaccordo, è ancora possibile dire che ognuno di essi possiede una concezione della giustizia. Ciò significa che essi sono pronti a riconoscere e ad affermare la necessità di uno specifico insieme di principi che assegnino diritti e doveri fondamentali, e determinino quella che essi considerano la corretta distribuzione dei benefici e degli oneri della cooperazione sociale. Sembra perciò naturale considerare il concetto di giustizia come distinto dalle differenti concezioni della giustizia, e come specificato dal ruolo che questi diversi insiemi di principi, queste diverse concezioni hanno in comune.¹ Coloro che sostengono differenti concezioni della giustizia possono ancora essere d'accordo sul fatto che le istituzioni sono giuste quando non viene fatta alcuna distinzione arbitraria tra le persone nell'assegnazione dei diritti e doveri fondamentali, e quando le norme determinano un appropriato equilibrio tra pretese contrastanti riguardo ai vantaggi della vita sociale. I singoli possono trovarsi d'accordo su questa descrizione delle istituzioni giuste, poiché le nozioni di distinzione arbitraria e di equilibrio appropriato, che fanno parte del concetto di giustizia, lasciano spazio per ciascuno a un'interpretazione in accordo con i principi di giustizia che accetta. Questi principi mettono in evidenza quali differenze e similarità tra le persone sono rilevanti per determinare diritti e doveri, e specificano l'appropriata divisione dei vantaggi. È chiaro che la distinzione tra il concetto e le varie concezioni della giustizia non risolve alcun problema importante, ma serve semplicemente a identificare il ruolo dei principi di giustizia sociale.

Un certo grado di accordo sulle concezioni della giustizia non è però l'unico prerequisito per una comunità umana accettabile. Esistono altri problemi sociali fondamentali, in particolare quelli riguardanti la coordinazione, l'efficienza e la stabilità. Perciò i piani degli individui devono essere resi coerenti tra loro in modo che le loro attività siano compatibili le une con le altre, e in modo che i piani possano essere realizzati senza che le legittime aspettative di

alcuno vengano gravemente disattese. Inoltre, l'esecuzione di questi piani dovrebbe portare al raggiungimento di fini sociali in modi che siano efficienti e coerenti con la giustizia. E, da ultimo, lo schema della cooperazione sociale deve essere stabile: deve essere più o meno regolarmente osservato, e le sue norme fondamentali devono essere seguite volontariamente; e, nel caso avvengano infrazioni, devono esistere forze stabilizzatrici che prevengano ulteriori violazioni e tendano a ristabilire l'assetto sociale. Ora è evidente che questi tre problemi sono connessi con quello della giustizia. In mancanza di un certo grado di accordo su ciò che è giusto o ingiusto, risulta più difficile per gli individui coordinare efficacemente i propri piani in modo da assicurarsi il mantenimento di accordi reciprocamente vantaggiosi. Sfiducia e risentimento corrodono i legami della convivenza civile; sospetto e ostilità spingono gli uomini ad agire in modi che altrimenti essi eviterebbero. Così, mentre la funzione distintiva delle concezioni della giustizia è quella di specificare diritti e doveri fondamentali, e di determinare la corretta distribuzione delle quote, il modo in cui ogni concezione fa ciò è destinato a influenzare questioni di efficienza, coordinazione e stabilità. Generalmente, non possiamo determinare una concezione della giustizia soltanto sulla base del suo ruolo distributivo, per quanto questo ruolo possa essere utile nell'identificare il concetto di giustizia. Dobbiamo prendere in considerazione le sue implicazioni più ampie: poiché anche se la giustizia, essendo la più importante virtù delle istituzioni, ha una certa priorità, è pur vero che, a parità di condizioni, una concezione della giustizia è preferibile a un'altra quando le sue conseguenze più ampie sono maggiormente desiderabili.

2. L'oggetto della giustizia

Molti diversi generi di cose sono considerati giusti o ingiusti: non soltanto leggi, istituzioni e sistemi sociali, ma anche particolari azioni di diversi tipi, tra cui decisioni, giudizi e imputazioni. Chiamiamo giusti o ingiusti anche gli atteggiamenti e le

inclinazioni delle persone, e le persone stesse. Il nostro tema però è quello della giustizia sociale. Secondo noi l'oggetto principale della giustizia è la struttura di base della società, o più esattamente il modo in cui le maggiori istituzioni sociali distribuiscono i doveri e i diritti fondamentali e determinano la suddivisione dei benefici della cooperazione sociale. Per istituzioni maggiori intendo la costituzione politica e i principali assetti economici e sociali. Così la tutela giuridica della libertà di pensiero e di coscienza, il mercato concorrenziale, la proprietà privata dei mezzi di produzione e la famiglia monogamica sono tutti esempi di istituzioni sociali maggiori. Considerate nell'insieme come un unico schema, le istituzioni maggiori definiscono i diritti e i doveri degli esseri umani e influenzano le loro prospettive di vita, ciò che essi possono attendersi e le loro speranze di riuscita. La struttura di base è l'oggetto principale della giustizia poiché i suoi effetti sono molto profondi ed evidenti sin dagli inizi. L'idea intuitiva è che questa struttura include differenti posizioni sociali e che persone nate in differenti posizioni hanno diverse aspettative di vita, parzialmente determinate sia dal sistema politico sia dalle circostanze economiche e sociali. In questo modo le istituzioni della società privilegiano certe situazioni di partenza rispetto ad altre. Queste ineguaglianze sono particolarmente profonde. Esse non soltanto sono assai diffuse, ma influenzano anche le opportunità iniziali che si hanno nella vita; perciò non possono essere giustificate da un ipotetico richiamo alle nozioni di merito o di valore. È a queste ineguaglianze, che probabilmente appartengono in modo inevitabile alla struttura di base di ogni società, che devono essere innanzitutto applicati i principi della giustizia sociale. Questi principi regolano poi la scelta di una costituzione politica e dei principali elementi del sistema economico e sociale. La giustizia di uno schema sociale dipende essenzialmente dal modo in cui sono ripartiti i diritti e i doveri fondamentali, dalle opportunità economiche e dalle condizioni sociali nei vari settori della società.

L'ambito della nostra ricerca è limitato in due sensi. In primo luogo, sono interessato a un caso particolare del problema della giustizia. Non prenderò in considerazione la giustizia di istituzioni

e pratiche sociali in generale, e neppure, se non di sfuggita, la giustizia internazionale e dei rapporti tra stati (§58). Di conseguenza, se si suppone che il concetto di giustizia si applichi ogniqualevolta vi è una divisione di qualcosa che è razionalmente considerato vantaggioso o svantaggioso, allora siamo interessati soltanto a un tipo di applicazione. Non vi è ragione di supporre anticipatamente che principi adeguati alla struttura di base valgano per tutti i casi. Questi principi possono non applicarsi ai metodi e alle regole delle associazioni private o di gruppi sociali meno estesi. Essi possono risultare irrilevanti per le varie abitudini e convenzioni informali della vita quotidiana; essi possono mancare di spiegare la giustizia, o meglio l'equità degli accordi volontari di cooperazione o delle procedure che producono accordi contrattuali. Le condizioni del diritto internazionale possono richiedere principi diversi, ottenuti con procedure differenti. Mi riterò soddisfatto della possibilità di formulare una concezione ragionevole della giustizia per la struttura di base della società, considerata, per il momento, come un sistema chiuso e isolato dalle altre società. L'importanza di questo caso particolare è ovvia e non richiede spiegazioni. È naturale supporre che, una volta in possesso di una teoria valida per questo caso, i restanti problemi della giustizia risulteranno più facili da trattare alla luce di esso. Una teoria di questo genere può, con le opportune modifiche, fornire la soluzione di alcuni di questi problemi.

Il secondo limite alla discussione è dato dal fatto che prenderò in esame quasi esclusivamente i principi di giustizia che regolerebbero una società bene-ordinata. Si assume che ognuno agisca correttamente e faccia la propria parte per sostenere istituzioni giuste. Sebbene la giustizia possa essere la virtù prudente e sospettosa di cui parla Hume, possiamo sempre chiederci come sarebbe fatta una società perfettamente giusta.² Perciò considero in primo luogo ciò che chiamo una teoria dell'osservanza rigorosa contrapposta a un'osservanza soltanto parziale (§§25, 39). Quest'ultima studia i principi che regolano il modo in cui ci occupiamo dell'ingiustizia. Comprende temi come la teoria della pena, la dottrina della guerra giusta e la giustificazione dei vari

mezzi per opporsi ai regimi ingiusti, dalla disobbedienza civile e dall'obiezione di coscienza alla resistenza militante e alla rivoluzione. Altri problemi inclusi nella teoria sono quelli della giustizia compensativa e della comparazione delle varie forme di ingiustizia istituzionale. Naturalmente i problemi proposti dalla teoria dell'osservanza parziale sono rilevanti e urgenti. Sono proprio le cose che ci troviamo quotidianamente di fronte. A mio parere, il motivo per iniziare dalla teoria ideale sta nel fatto che essa ci fornisce l'unica base per un approccio sistematico ai problemi più urgenti. La discussione sulla disobbedienza civile, per esempio, si basa su di essa (§§55-59). Come ipotesi minima, assumerò che questo è il solo modo per ottenere una conoscenza più approfondita e che la natura e gli scopi di una società perfettamente giusta sono la parte fondamentale di una teoria della giustizia.

Occorre ora riconoscere che il concetto di struttura di base è qualcosa di vago. Non è sempre chiaro quali istituzioni o quali loro tratti caratteristici debbano esservi inclusi. Ma a questo punto sarebbe prematuro preoccuparsi di ciò. Continuerò discutendo alcuni principi che si applicano a ciò che è sicuramente parte della struttura di base intuitivamente intesa. Successivamente tenterò di estendere l'applicazione di questi principi in modo da coprire quelli che sembrano essere gli elementi principali di questa struttura. Questi principi forse risulteranno assolutamente generici, anche se non lo credo probabile. È sufficiente che essi si applichino ai casi più importanti che riguardano la giustizia sociale. Ciò che va tenuto presente è che vale la pena avere una concezione della giustizia per la struttura di base per se stessa. Non dovrebbe essere abbandonata solo perché i suoi principi non sono completamente soddisfacenti.

Una concezione della giustizia sociale deve quindi essere considerata in primo luogo come uno standard rispetto al quale vengono valutati gli aspetti distributivi della struttura di base della società. Questo standard non deve tuttavia essere confuso con i principi che definiscono altri requisiti poiché la struttura di base e gli assetti sociali più in generale possono essere efficienti o inefficienti, liberali o illiberali e altro ancora, allo stesso modo in

cui sono giusti o ingiusti. Una concezione completa che definisca i principi per tutti i requisiti della struttura di base, insieme ai loro valori relativi in caso di conflitto, è qualcosa di più di una concezione della giustizia: è un ideale sociale. I principi di giustizia non sono che una parte, anche se forse la più importante, di una tale concezione. Un ideale sociale è a sua volta collegato con una concezione della società, una visione del modo in cui debbono essere intesi gli scopi e gli obiettivi della cooperazione sociale. Le varie concezioni della giustizia sono il prodotto di differenti nozioni di società, sullo sfondo di visioni contrastanti riguardo alle necessità naturali e alle opportunità della vita umana. Per comprendere a fondo una concezione della giustizia dobbiamo rendere esplicita l'idea di cooperazione sociale da cui essa deriva. Ma, nel far questo, non dobbiamo perdere di vista il ruolo particolare dei principi di giustizia e gli oggetti principali cui si applicano.

In queste osservazioni preliminari ho tenuto distinto il concetto di giustizia, nel senso di un equilibrio appropriato tra pretese contrastanti, da una concezione della giustizia come insieme di principi correlati che identificano le condizioni rilevanti per determinare questo equilibrio. Ho anche caratterizzato la giustizia unicamente come parte di un ideale sociale, sebbene la teoria che propongo ne ampli i limiti usuali. Non propongo questa teoria come un'analisi dei significati ordinari, ma come una trattazione di determinati principi di distribuzione per la struttura di base della società. Assumo che ogni teoria etica ragionevolmente completa deve includere dei principi per questo problema fondamentale e che questi principi, quali che essi siano, costituiscono la dottrina della giustizia di questa teoria.

Ritengo quindi che un concetto di giustizia viene definito dal ruolo che i suoi principi hanno nell'assegnazione di diritti e doveri e nel definire l'appropriata ripartizione dei benefici sociali. Una concezione della giustizia è un'interpretazione di questo ruolo.

Questo approccio può non sembrare essere in accordo con la tradizione. Io credo però che lo sia. Il senso specifico che Aristotele dà alla giustizia, e da cui deriva buona parte delle formulazioni più

note, è quello di astenersi dalla *pleonexia*, cioè dall'ottenere per sé alcuni vantaggi, appropriandosi di ciò che appartiene a un altro, i suoi beni, le sue ricompense, le sue cariche e simili, o dal negare a una persona ciò che le è dovuto, il mantenimento di una promessa, il pagamento di un debito, il tributo di un giusto rispetto e così via.³ È evidente che questa definizione è tale da applicarsi alle azioni, e le persone sono considerate giuste nella misura in cui possiedono, come elemento permanente del loro carattere, un vigoroso ed effettivo desiderio di agire con giustizia. D'altra parte la definizione di Aristotele presuppone evidentemente una versione di ciò che appartiene a una persona e di ciò che le è dovuto. Credo che queste attribuzioni di titoli siano molto spesso originate dalle istituzioni sociali e dalle legittime aspettative che queste fanno sorgere. Non c'è motivo di credere che Aristotele sarebbe stato in disaccordo con ciò, ed egli ha certamente una concezione della giustizia sociale in grado di rispondere a siffatte domande. Ho adottato una definizione tale da poter essere applicata direttamente al caso più importante, la giustizia della struttura di base. Non esiste quindi conflitto con la nozione tradizionale.

3. L'idea principale della teoria della giustizia

È mio scopo presentare una concezione della giustizia che generalizza e porta a un più alto livello di astrazione la nota teoria del contratto sociale, quale si trova per esempio in Locke, Rousseau e Kant.⁴ A questo scopo, non dobbiamo pensare che il contratto originario dia luogo a una particolare società o istituisca una particolare forma di governo. L'idea guida è piuttosto quella che i principi di giustizia per la struttura di base della società sono oggetto dell'accordo originario. Questi sono i principi che persone libere e razionali, preoccupate di perseguire i propri interessi, accetterebbero in una posizione iniziale di eguaglianza per definire i termini fondamentali della loro associazione. Questi principi devono regolare tutti gli accordi successivi; essi specificano i tipi di cooperazione sociale che possono essere messi in atto e le forme di

governo che possono essere istituite. Chiamerò giustizia come equità questo modo di considerare i principi di giustizia.

Dobbiamo perciò immaginare che coloro che si impegnano nella cooperazione sociale scelgano insieme, con un solo atto collettivo, i principi che devono assegnare i diritti e i doveri fondamentali e determinare la divisione dei benefici sociali. Gli individui devono decidere in anticipo in che modo dirimere le loro pretese conflittuali e devono altresì decidere quale sarà lo statuto che fonda la loro società. Così come ciascuno deve decidere, con una riflessione razionale, che cosa costituisce un bene per lui, vale a dire quell'insieme di fini che è razionale ricercare, allo stesso modo un gruppo di persone deve decidere una volta per tutte ciò che essi considereranno giusto o ingiusto. La scelta che individui razionali farebbero in questa ipotetica situazione di uguale libertà, assumendo per ora che questo problema di scelta abbia una soluzione, determina i principi di giustizia.

Dal punto di vista della giustizia come equità la posizione originaria di eguaglianza corrisponde allo stato di natura della teoria tradizionale del contratto sociale. Naturalmente questa posizione originaria non è considerata come uno stato di cose storicamente reale, e meno ancora come una condizione culturale primitiva. Va piuttosto considerata come una condizione puramente ipotetica, caratterizzata in modo tale da condurre a una certa concezione della giustizia.⁵ Tra le caratteristiche essenziali di questa situazione vi è il fatto che nessuno conosce il suo posto nella società, la sua posizione di classe o il suo status sociale, la parte che il caso gli assegna nella suddivisione delle doti naturali, la sua intelligenza, forza e simili. Assumerò anche che le parti contraenti non sappiano nulla delle proprie concezioni del bene e delle proprie particolari propensioni psicologiche. I principi di giustizia vengono scelti sotto un velo di ignoranza. Questo assicura che nella scelta dei principi nessuno viene avvantaggiato o svantaggiato dal caso naturale o dalla contingenza delle circostanze sociali. Poiché ognuno gode di un'identica condizione, e nessuno è in grado di proporre dei principi che favoriscano la sua particolare situazione, i principi di giustizia sono il risultato di un accordo o contrattazione

equa. Infatti, date le circostanze della posizione originaria, e cioè la simmetria delle relazioni di ciascuno con gli altri, questa situazione iniziale è equa tra gli individui intesi come persone morali, vale a dire come esseri razionali che hanno fini propri e sono dotati, come assumerò, di un senso di giustizia. Si potrebbe quindi dire che la posizione originaria è il corretto *status quo* iniziale, e perciò che gli accordi fondamentali stipulati in essa sono equi. Questo spiega l'appropriatezza del termine "giustizia come equità": esso porta con sé l'idea che i principi di giustizia sono concordati in una situazione iniziale equa. L'espressione non implica l'identità dei concetti di giustizia e di equità, più di quanto l'espressione "poesia come metafora" significhi che i concetti di poesia e metafora sono i medesimi.

Come ho detto, la giustizia come equità parte da una delle scelte più generali che le persone possono compiere insieme, e cioè la scelta dei primi principi di una concezione della giustizia che deve guidare tutte le successive valutazioni critiche e riforme delle istituzioni. Una volta che esse hanno scelto una concezione della giustizia, possiamo supporre che debbano scegliere una costituzione e un legislativo per promulgare leggi e così via, il tutto in accordo con i principi di giustizia concordati all'inizio. La nostra presente situazione sociale è giusta se, anche attraverso questa sequenza di accordi ipotetici, accetteremmo lo stesso sistema generale di norme che la determinano ora. Inoltre, assumendo che la posizione originaria determini un insieme di principi che viene scelto (cioè una particolare concezione di giustizia), sarà vero che, ogniquale volta le istituzioni sociali soddisfano questi principi, coloro che vi sono impegnati possono reciprocamente affermare che stanno cooperando nella forma che avrebbero concordato se essi fossero persone libere ed eguali, le cui relazioni reciproche fossero eque. Essi potrebbero giudicare i loro assetti sociali come rispondenti ai patti che avrebbero potuto riconoscere in una situazione iniziale, caratterizzata da vincoli ragionevoli e comunemente accettati sulla scelta dei principi. Il riconoscimento generale di questo fatto fornirebbe la base per un'accettazione pubblica dei corrispondenti principi di giustizia. Naturalmente

nessuna società può essere uno schema di cooperazione cui gli uomini partecipano volontariamente in senso letterale; ognuno nasce in una certa società e in una particolare posizione e la natura di questa posizione influenza concretamente le sue aspettative nella vita. Ma una società che soddisfa i principi della giustizia come equità si avvicina quanto più è possibile all'idea di uno schema volontario, poiché soddisfa i principi che individui liberi e uguali accetterebbero in circostanze che siano eque. In questo senso i suoi membri sono autonomi, e gli obblighi da essi riconosciuti auto-imposti.

Una delle caratteristiche della giustizia come equità è il considerare le parti nella situazione iniziale come razionali e reciprocamente disinteressate. Ciò non significa che le parti sono egoiste; vale a dire individui con soltanto certi tipi di interessi, come ricchezza, prestigio e potere. Sono concepite piuttosto come indifferenti agli interessi altrui. Sono anche tenute a supporre che persino i loro fini spirituali possano essere avversati, allo stesso modo di quelli di differenti religioni. Il concetto di razionalità inoltre deve essere interpretato nel modo più ristretto possibile, quello corrente nella teoria economica, che corrisponde all'uso dei mezzi più efficaci in vista di determinati fini. Anche se, come spiego più avanti (§25), modificherò in una certa misura questo concetto, occorre tentare di non introdurre in esso elementi etici controversi. La situazione iniziale deve essere caratterizzata da condizioni che siano largamente accettate.

Quando si delinea la concezione della giustizia come equità, uno degli obiettivi principali è quello di determinare con chiarezza quali principi di giustizia verrebbero scelti nella posizione originaria. Per ottenere ciò, dobbiamo descrivere la situazione in modo dettagliato, e formulare attentamente il problema di scelta che essa propone. Tratterò questi argomenti nei capitoli immediatamente seguenti. Si può tuttavia osservare che, una volta che i principi di giustizia siano visti come risultato di un accordo originario in condizioni di eguaglianza, resta impregiudicato se il principio di utilità verrà riconosciuto. Di primo acchito sembra molto improbabile che persone che si considerano eguali,

reciprocamente legittimate a far valere le proprie pretese, si accordino su un principio che può ridurre le aspettative di alcuni semplicemente per ottenere una maggior quantità di benefici per altri. Poiché ognuno desidera proteggere i propri interessi e la capacità di promuovere la propria concezione del bene, nessuno ha delle ragioni per subire una duratura perdita personale allo scopo di aumentare il livello generale di utilità. In mancanza di solidi e durevoli sentimenti di carità, un essere razionale non accetterebbe una struttura di base semplicemente perché massimizza la somma algebrica dei vantaggi, senza curarsi degli effetti permanenti che essa avrebbe sui suoi interessi e diritti fondamentali. Sembra quindi che il principio di utilità sia incompatibile con la concezione della cooperazione sociale tra eguali con lo scopo del reciproco vantaggio. Esso sembra inconsistente con l'idea di reciprocità, implicita nella nozione di società bene-ordinata. O meglio, questo è ciò che intendo sostenere.

Affermo invece che le persone nella situazione iniziale sceglierebbero due principi piuttosto differenti: il primo richiede l'eguaglianza nell'assegnazione dei diritti e dei doveri fondamentali, il secondo sostiene che le ineguaglianze economiche e sociali, come quelle di ricchezza e di potere, sono giuste soltanto se producono benefici compensativi per ciascuno, e in particolare per i membri meno avvantaggiati della società. Questi principi escludono la possibilità di giustificare le istituzioni in base al fatto che i sacrifici di alcuni sono compensati da un maggior bene aggregato. Il fatto che alcuni abbiano meno affinché altri prosperino può essere utile, ma non è giusto. Invece i maggiori benefici ottenuti da pochi non costituiscono un'ingiustizia, a condizione che anche la situazione delle persone meno fortunate migliori in questo modo. Intuitivamente, poiché il benessere di ciascuno dipende da uno schema di cooperazione al di fuori del quale nessuno può condurre una vita soddisfacente, la divisione dei vantaggi deve essere tale da favorire la cooperazione volontaria di ogni partecipante, inclusi i meno privilegiati tra loro. I due principi citati sembrano una base equa sulla quale coloro che sono meglio dotati, o maggiormente fortunati riguardo alla posizione sociale, cose che non si può dire di

meritare, possono attendersi una cooperazione volontaria da parte di altri, nel caso in cui qualche forma di collaborazione praticabile è condizione necessaria per il benessere generale.⁶ Una volta deciso di ricercare una concezione della giustizia che eviti l'uso della casualità delle doti naturali e la contingenza delle condizioni sociali come fattori rilevanti per la ricerca di vantaggi economici e politici, ci indirizziamo verso questi principi. Essi rappresentano ciò che si ottiene lasciando da parte quegli aspetti del mondo sociale che, da un punto di vista morale, appaiono arbitrari.

Il problema della scelta dei principi è tuttavia estremamente complicato. Non pretendo che la risposta da me suggerita risulti convincente per tutti. Vale quindi la pena di notare fin dal principio che la giustizia come equità, al pari di altre posizioni contrattualiste, consta di due parti: 1) un'interpretazione della situazione iniziale e del problema di scelta che si pone all'interno di essa e 2) un insieme di principi che si suppone siano materia di accordo. È possibile accettare la prima parte della teoria (o qualche sua variante), ma non la seconda e viceversa. Il concetto di una situazione iniziale di tipo contrattuale può sembrare ragionevole, anche se si rifiutano certi principi particolari. Intendo riaffermare che la concezione più adeguata di questa situazione conduce a principi di giustizia contrastanti con l'utilitarismo e il perfezionismo, e che perciò la dottrina contrattualista propone un'alternativa a queste teorie. Questa affermazione potrebbe essere ulteriormente discussa, anche dopo aver accettato che il metodo contrattualista è un modo utile per studiare le teorie etiche e per mettere in evidenza le assunzioni soggiacenti.

La teoria della giustizia come equità è un esempio di quella che ho chiamato una teoria contrattualista. Ora, è possibile muovere obiezioni al termine "contratto" e alle sue espressioni derivate, ma credo che esso funzionerà abbastanza bene. Molte parole possiedono connotazioni fuorvianti che in un primo momento possono generare confusione. I termini "utilità" e "utilitarismo" non sono certo delle eccezioni. Anch'essi portano con sé conseguenze indesiderate che sono state sottolineate dai critici; sono però sufficientemente chiari per coloro che vogliono studiare

la dottrina utilitarista. Lo stesso dovrebbe valere per il termine “contratto”, applicato alle teorie morali. Come ho già detto, per comprenderlo occorre tenere presente che esso implica un certo livello di astrazione. In particolare, il contenuto dell’accordo che ci interessa non è l’entrare a far parte di una data società o l’adottare una data forma di governo, ma l’accettare certi principi morali. Inoltre, gli impegni cui ci si riferisce sono puramente ipotetici: una tesi contrattualista sostiene che certi principi verrebbero accettati in una situazione iniziale ben-definita.

Il merito della terminologia contrattualista è di esprimere l’idea che i principi di giustizia possono essere concepiti come principi che verrebbero scelti da persone razionali, e che le concezioni della giustizia possono essere spiegate e giustificate in questo modo. La teoria della giustizia è una parte, forse la più significativa, della teoria della scelta razionale. Inoltre, i principi di giustizia si occupano delle pretese contrastanti riguardo ai vantaggi che si ottengono per mezzo della cooperazione sociale; essi si applicano alle relazioni tra varie persone o gruppi. Il termine “contratto” suggerisce non soltanto questa pluralità, ma anche la condizione per cui un’adeguata divisione dei benefici deve essere compiuta in accordo con principi accettabili per tutte le parti. La terminologia contrattualista connota anche la condizione di pubblicità dei principi di giustizia. Perciò, se questi principi sono il risultato di un accordo, ogni cittadino è a conoscenza dei principi seguiti dagli altri. Sottolineare la natura pubblica dei principi politici è un tratto caratteristico delle teorie contrattualiste. Riconoscere il legame con questa linea di pensiero aiuta a definire i concetti ed è in accordo con la *pietas* naturale. L’uso del termine “contratto” offre quindi numerosi vantaggi. Se usato con le dovute precauzioni, non dovrebbe risultare fuorviante.

Un’ultima osservazione. La giustizia come equità non è una teoria contrattualista completa. È infatti chiaro che l’idea del contratto può essere estesa approssimativamente alla scelta di un intero sistema etico, cioè di un sistema che contiene principi non solo per la giustizia, ma per tutte le altre componenti morali. In buona parte dei casi prenderò in considerazione solo i principi di

giustizia e quelli a essi strettamente collegati; non tenterò di discutere delle virtù in modo sistematico. Naturalmente, se la giustizia come equità si dimostrasse una teoria interessante, il passo successivo consisterebbe nello studio di una teoria più generale suggerita dall'espressione "giustizia [*rightness*] come equità". Ma anche questa teoria più ampia non sarebbe in grado di comprendere tutte le relazioni morali, poiché sembrerebbe includere soltanto le nostre relazioni con altre persone, tralasciando di render conto del modo in cui dobbiamo comportarci verso gli animali e il resto della natura. Non intendo negare che la nozione di contratto offre un metodo per affrontare questi problemi che sono sicuramente della massima importanza, ma essi non possono essere discussi in questa sede. È necessario riconoscere che la giustizia come equità, e il tipo di posizione che essa esemplifica, hanno un ambito limitato. Non è possibile decidere ora in che misura sarà necessario rivedere le sue conclusioni, una volta che siano stati chiariti anche gli altri problemi.

4. *Posizione originaria e giustificazione*

Ho affermato che la posizione originaria è l'appropriato *status quo* iniziale che garantisce l'equità degli accordi fondamentali in esso raggiunti. Questo fatto dà origine alla denominazione "giustizia come equità". È quindi chiaro che intendo sostenere che una concezione di giustizia è più ragionevole di un'altra, o meglio giustificabile rispetto a essa se, nella situazione iniziale, persone razionali sceglierebbero i suoi principi piuttosto che quelli dell'altra per gli scopi della giustizia. Le concezioni di giustizia devono essere ordinate secondo la loro accettabilità per persone che si trovano in queste circostanze. Inteso in questo modo, il problema della giustificazione viene determinato risolvendo un problema di deliberazione: occorre chiarire quali principi sarebbe razionale adottare, data la situazione contrattuale. In questo modo si connette la teoria della giustizia a quella della scelta razionale.

Se vogliamo che questa visione del problema della giustificazione abbia successo, dobbiamo naturalmente definire nei dettagli la natura di questo problema di scelta. Un problema di decisione razionale possiede una risposta precisa solo se conosciamo le credenze e gli interessi delle parti, i loro rapporti reciproci, le alternative tra cui devono scegliere, le procedure con cui formano le proprie opinioni e così via. Al variare del modo in cui sono presentate le circostanze, vengono corrispondentemente accettati principi differenti. Il concetto di posizione originaria, come intendo chiamarlo, è quello dell'interpretazione di questa situazione di scelta iniziale filosoficamente più adatta per i fini di una teoria della giustizia.

Ma in che modo si può decidere qual è l'interpretazione più adatta? Assumo, a questo riguardo, che esista un buon grado di accordo sul fatto che i principi di giustizia devono essere scelti sotto certe condizioni. Per giustificare una determinata descrizione della situazione iniziale, si può mostrare che essa incorpora questi presupposti generalmente condivisi. La discussione muove da premesse deboli, ma comunemente accettate, a conclusioni maggiormente specifiche. Tutti questi presupposti devono essere naturali e plausibili di per sé; alcuni di essi possono sembrare innocui o addirittura banali. Lo scopo dell'approccio contrattualista è quello di stabilire che, considerati nel loro insieme, essi impongono vincoli significativi sui principi di giustizia accettabili. Per ottenere un risultato ideale, queste condizioni dovrebbero determinare un unico insieme di principi. Mi accontenterò comunque, se esse saranno sufficienti per ordinare le principali concezioni tradizionali di giustizia sociale.

Occorre quindi non farsi fuorviare dalle condizioni piuttosto inusuali, che caratterizzano la posizione originaria. L'idea è semplicemente quella di rendere chiare le restrizioni che sembra ragionevole imporre sugli argomenti a favore dei principi di giustizia, e di conseguenza sui principi stessi. Sembra quindi ragionevole e generalmente accettabile che nessuno debba risultare avvantaggiato o svantaggiato nella scelta dei principi, a motivo del caso naturale o delle circostanze sociali. Sembra anche largamente

condivisa l'impossibilità di adattare i principi alle circostanze di ogni singolo caso. Dovremmo poi assicurarci che le particolari tendenze e aspirazioni di ciascuno, e le concezioni del proprio bene che le persone hanno, non influiscano sui principi adottati. Ciò tende a eliminare quei principi che sarebbe razionale proporre per l'accettazione, per quanto piccola possa essere la loro speranza di successo, se solo si sapessero certe cose, che sono irrilevanti dal punto di vista della giustizia. Chi, per esempio, fosse a conoscenza del fatto di essere ricco, potrebbe credere razionale un principio secondo cui alcune imposte per scopi assistenziali dovrebbero essere considerate ingiuste; se egli fosse invece a conoscenza della propria povertà, molto probabilmente proporrebbe il principio opposto. Per descrivere le restrizioni volute, si immagina una situazione in cui ciascuno viene privato di questo tipo di informazioni. Si esclude la conoscenza di quei fattori contingenti che pongono in disaccordo gli individui e che li lasciano in balia dei propri pregiudizi. In questo modo si arriva a concepire naturalmente un velo di ignoranza. Questo concetto non dovrebbe provocare difficoltà, se teniamo presenti i vincoli sugli argomenti che serve a esprimere. Possiamo, per così dire, ricollegarci in ogni momento alla posizione originaria per mezzo del semplice rispetto di una procedura, e cioè argomentando a favore dei principi di giustizia che si accordano con queste restrizioni.

Mi sembra ragionevole supporre che le parti nella posizione originaria siano eguali. Ciò significa che tutti hanno gli stessi diritti nella procedura per la scelta dei principi; ognuno può fare proposte, avanzare ragioni per la loro accettazione e così via. Naturalmente lo scopo di queste condizioni è di rappresentare l'eguaglianza tra gli esseri umani intesi come persone morali, come creature che hanno una concezione del proprio bene e sono capaci di un senso di giustizia. Si considera come base dell'eguaglianza la parità di trattamento rispetto a questi due punti. I sistemi di fini non sono ordinati in base al valore; si presume che ognuno abbia l'abilità necessaria per comprendere i principi che sono stati adottati e operare di conseguenza. Queste condizioni, insieme a quella del velo di ignoranza, definiscono i principi di giustizia come quelli che

persone razionali, preoccupate dei propri interessi, accetterebbero in condizioni di eguaglianza, qualora cioè nessuno fosse manifestamente avvantaggiato o svantaggiato da contingenze sociali o naturali.

Esiste però un altro modo per giustificare una particolare descrizione della posizione originaria. Esso consiste nel vedere se i principi che verrebbero scelti si accordano con le nostre convinzioni ponderate di giustizia, o le estendono in maniera accettabile. Possiamo osservare se l'applicazione di questi principi ci porterebbe agli stessi giudizi sulla struttura di base della società che ora abbiamo intuitivamente, e in cui riponiamo la massima fiducia; o se, nel caso in cui i nostri giudizi attuali siano dubbi o esitanti, questi principi offrano una soluzione che possiamo sostenere dopo attenta riflessione. Vi sono domande cui sentiamo di dover dare una risposta in un certo modo. Per esempio siamo convinti del fatto che l'intolleranza religiosa e la discriminazione razziale sono ingiuste. Pensiamo di aver esaminato accuratamente questi problemi, e di aver raggiunto quello che crediamo sia un giudizio imparziale, non soggetto a essere distorto da un'eccessiva preoccupazione per i nostri interessi. Queste convinzioni rappresentano punti stabiliti solo provvisoriamente, ai quali presumiamo qualunque concezione di giustizia debba adattarsi. Ma siamo molto meno sicuri riguardo a qual è la corretta distribuzione della ricchezza e dell'autorità. Su questo punto possiamo cercare qualche metodo per toglierci i nostri dubbi. Possiamo per esempio mettere alla prova un'interpretazione della situazione iniziale, misurando la capacità che i suoi principi hanno di accordarsi con le nostre convinzioni più solide e di fornire un orientamento nei casi in cui sia necessario.

Nella ricerca della descrizione più adatta di questa situazione, procediamo dai due estremi. Si inizia descrivendola in modo che essa rappresenti condizioni largamente condivise e possibilmente deboli. Controlliamo poi se queste condizioni sono sufficientemente forti per generare un insieme significativo di principi. Se ciò non accade, cerchiamo ulteriori premesse egualmente ragionevoli. Ma se è così, e questi principi si accordano

con le nostre convinzioni ponderate di giustizia, allora va tutto per il meglio. Presumibilmente, però, vi saranno delle discrepanze. In questo caso possiamo scegliere. Possiamo o modificare la descrizione della situazione iniziale, o rivedere i nostri giudizi presenti, perché anche i giudizi che prendiamo provvisoriamente come punti fermi sono tuttavia soggetti a revisione. Andando avanti e indietro tra i due, a volte alterando le condizioni delle circostanze contrattuali, a volte modificando i nostri giudizi e adeguandoli a un principio, assumo che potremo infine trovare una descrizione della situazione iniziale in grado sia di esprimere condizioni ragionevoli sia di generare principi in accordo con i nostri giudizi ponderati, opportunamente emendati e modificati. Chiamerò questo stato di cose equilibrio riflessivo.⁷ È un equilibrio perché, alla fine, i nostri principi coincidono con i nostri giudizi; è riflessivo poiché sappiamo a quali principi si conformano i nostri giudizi, e conosciamo le premesse della loro derivazione. Per il momento tutto è a posto. Ma questo equilibrio non è necessariamente stabile. Può essere rovesciato da un successivo esame delle condizioni che occorre imporre alla situazione contrattuale, e da casi particolari che ci possono spingere a rivedere i nostri giudizi. In ogni modo, per il momento, abbiamo fatto il possibile per rendere coerenti e per giustificare le nostre convinzioni intorno alla giustizia sociale. Abbiamo ottenuto una concezione della posizione originaria.

Certo, non intendo realmente seguire questo processo. Ciò non ci impedisce però di pensare all'interpretazione della posizione originaria che proporrò, come al risultato di un'ipotetica serie di riflessioni di questo genere. Rappresenta il tentativo di far rientrare in un unico schema sia delle ragionevoli condizioni filosofiche sui principi, sia i nostri giudizi ponderati di giustizia. Nel tentativo di giungere all'interpretazione più adatta della situazione iniziale, non ci si appella in alcun modo all'evidenza in senso tradizionale, né di concezioni generali, né di convinzioni particolari. Non pretendo affatto che i principi di giustizia proposti siano verità necessarie né che siano derivabili da verità di questo tipo. Una concezione della giustizia non può essere dedotta da premesse o condizioni su

principi evidenti; la sua giustificazione è, al contrario, una questione di reciproco sostegno tra più considerazioni, di aggiustamento globale in un punto di vista coerente.

Un'ultima osservazione. Vogliamo affermare che certi principi di giustizia sono giustificati perché suscettibili di accordo in una situazione iniziale di eguaglianza. Ho sottolineato che questa posizione originaria è puramente ipotetica. È naturale domandarsi perché dovremmo essere interessati a questi principi, morali o di altro genere, se questo accordo non ha effettivamente mai luogo. La risposta è che le condizioni incorporate nella descrizione della posizione originaria sono quelle che di fatto accettiamo. O, se non lo facciamo, allora possiamo forse essere persuasi a farlo mediante riflessione filosofica. Per ciascun aspetto della situazione contrattuale si possono trovare ragioni. Perciò, noi non facciamo altro che riunire in una sola concezione un insieme di condizioni sui principi, condizioni che, dopo opportuna riflessione, siamo pronti a riconoscere come ragionevoli. Questi vincoli esprimono ciò che siamo disposti a considerare come limiti per una cooperazione sociale in termini equi. Un modo di guardare all'idea della posizione originaria è perciò quello di vederla come un artificio espositivo che riassume il significato di queste condizioni, e ci aiuta a trarne le conseguenze. D'altra parte, questa concezione è anche una nozione intuitiva che sollecita un'elaborazione in modo che, mossi da essa, ci troviamo spinti a definire con maggior chiarezza la prospettiva da cui meglio possiamo interpretare le relazioni morali. Abbiamo bisogno di una concezione che ci metta in grado di scorgere il nostro obiettivo da lontano: la nozione intuitiva della posizione originaria serve a questo scopo.⁸

5. *L'utilitarismo classico*

Esistono molte forme di utilitarismo, e lo sviluppo di questa teoria è proseguito negli ultimi anni. Non intendo esaminare qui tutte queste forme, e neppure prendere in considerazione i numerosi miglioramenti introdotti nel dibattito contemporaneo. Il

mio scopo è costruire una teoria della giustizia che costituisca un'alternativa al pensiero utilitarista in generale e, di conseguenza, a tutte le sue diverse versioni. Credo che il contrasto tra la posizione utilitarista e quella contrattualista rimanga essenzialmente lo stesso in tutti questi casi. Paragonerò quindi la giustizia come equità a note alternative come l'intuizionismo, il perfezionismo e l'utilitarismo, in modo da mettere in luce, con la maggiore semplicità possibile, le differenze sottostanti. In vista di questo scopo, il genere di utilitarismo che voglio descrivere è quello della teoria classica pura, di cui Sidgwick ha dato la formulazione probabilmente più chiara e comprensibile. L'idea principale è che una società è correttamente ordinata, e quindi giusta, quando le sue istituzioni maggiori sono in grado di raggiungere il saldo più alto di utilità possibile, ottenuto sommando quella di tutti gli individui appartenenti a essa.⁹

Possiamo innanzitutto osservare che esiste davvero un modo di considerare la società che spinge a supporre che quella utilitarista sia la concezione della giustizia più razionale. Ciascuno, nel realizzare i propri interessi, è sicuramente libero di fare un bilancio delle proprie perdite e dei propri guadagni. Possiamo imporci un sacrificio presente in ragione di un maggior vantaggio futuro. Bisogna ammettere che una persona si comporta del tutto naturalmente se, fatti salvi gli interessi altrui, cerca di ottenere per sé il massimo vantaggio, di realizzare cioè per quanto possibile i suoi scopi razionali. Ora, perché una società non dovrebbe agire precisamente sulla base dello stesso principio applicato al gruppo, e considerare quindi ciò che è razionale per un uomo come giusto per un'associazione di uomini? Come il benessere [*well-being*] di una persona deriva dalle serie di soddisfazioni esperite in diversi momenti nel corso della sua vita, così, esattamente allo stesso modo, il benessere [*well-being*] di una società deve provenire dal soddisfacimento dei sistemi dei desideri dei molti individui che le appartengono. Poiché il principio per l'individuo è quello di far progredire il più possibile il suo benessere [*welfare*] e il suo sistema di desideri, il principio per la società è quello di far progredire il più possibile il benessere [*welfare*] del gruppo, di realizzare al massimo

grado il sistema comprensivo di desideri, costituito dai desideri dei suoi membri. Esattamente come un individuo fa il bilancio di vantaggi e perdite presenti e futuri, così una società può fare il bilancio di soddisfazioni e mancanza di soddisfazioni tra i diversi individui. Queste riflessioni conducono in modo naturale al principio di utilità; una società è organizzata in modo appropriato quando le sue istituzioni massimizzano il saldo netto di utilità. Il principio di scelta per un'associazione di uomini è interpretato come un'estensione del principio di scelta per un singolo uomo. La giustizia sociale è il principio della prudenza razionale applicato a una concezione aggregativa del benessere del gruppo (§30).¹⁰

Quest'idea è resa ancora più attraente da un'ulteriore considerazione. I due concetti principali dell'etica sono quelli di giusto e di bene; credo che il concetto di persona moralmente degna sia derivato da essi. La struttura di una teoria etica è perciò determinata in larga misura dal modo in cui definisce e mette in relazione queste due nozioni fondamentali. Ora, sembra che il modo più semplice di far ciò sia quello delle teorie teleologiche; il bene è definito indipendentemente dal giusto, e il giusto è successivamente definito come ciò che massimizza il bene.¹¹ Più precisamente, sono giusti quegli atti e istituzioni che in un insieme di alternative disponibili ottengono il maggior bene, o che almeno ne ottengono tanto quanto qualunque altro atto o istituzione che sia dato come possibilità reale (una clausola che è necessaria quando la classe massimale non è composta da un solo membro). Le teorie teleologiche hanno un profondo fascino intuitivo, poiché sembrano incorporare l'idea di razionalità. È normale pensare che la razionalità sia la massimizzazione di qualcosa, e che in morale essa debba essere la massimizzazione del bene. Si può essere indotti quindi a supporre come un'ovvietà che tutto porti verso il maggior bene possibile.

È essenziale ricordare che in una teoria ideologica il bene è definito in modo indipendente dal giusto. Ciò significa due cose. In primo luogo, il fatto che la teoria rende conto dei nostri giudizi ponderati riguardo a ciò che è buono (i nostri giudizi di valore) come di una classe a sé stante di giudizi intuitivamente

identificabili per mezzo del senso comune, e successivamente avanza l'ipotesi che il giusto consista nella massimizzazione del bene, precedentemente determinato. In secondo luogo, la teoria rende possibili giudizi sul bene senza riferimento a ciò che è giusto. Se, per esempio, il piacere è definito come l'unico bene, allora presumibilmente è possibile riconoscere e ordinare secondo valore i piaceri per mezzo di criteri che non presuppongono alcuno standard di giusto, o di quello che normalmente considereremmo tale. Invece, se la distribuzione dei beni è considerata anch'essa un bene, di ordine forse superiore, e la teoria ci spinge a ottenere il maggior bene possibile (compreso il bene della distribuzione tra altri), non abbiamo più una teoria teleologica in senso classico. Come si può capire intuitivamente, il problema della distribuzione cade direttamente sotto il concetto di giusto, e la teoria viene così a perdere una definizione indipendente del bene. La chiarezza e la semplicità delle teorie teleologiche classiche derivano in buona parte dal fatto che esse dividono i nostri giudizi morali in due classi, la prima delle quali è caratterizzata separatamente, mentre l'altra viene poi messa in relazione con essa per mezzo di un principio di massimizzazione.

Evidentemente le dottrine teleologiche si differenziano per il modo in cui specificano la concezione del bene. Se esso viene considerato come la realizzazione dell'eccellenza umana nelle varie forme della cultura, allora abbiamo ciò che può essere chiamato perfezionismo. Questa nozione è rintracciabile, tra gli altri, in Aristotele e in Nietzsche. Se il bene è definito come piacere, otteniamo l'edonismo; se come felicità, l'eudaimonismo, e così via. Intendo il principio di utilità nella sua formulazione classica come definizione del bene in quanto soddisfazione di un desiderio, o forse meglio, come soddisfazione di un desiderio razionale. Ciò si accorda con questa posizione in tutti i suoi aspetti essenziali e, credo, ne fornisce un'equa interpretazione. I termini appropriati della cooperazione sociale sono stabiliti da tutto ciò che, nelle circostanze date, permette di ottenere la maggior somma possibile di soddisfazione dei desideri razionali degli individui. È impossibile negare il fascino e la plausibilità immediata di questa concezione.

La caratteristica più sorprendente delle tesi utilitariste sulla giustizia è che il modo in cui questa somma di soddisfazioni è distribuita tra gli individui non conta più, se non indirettamente, del modo in cui un singolo individuo distribuisce le proprie soddisfazioni nel tempo. In ambedue i casi, la distribuzione corretta è quella che consente il massimo appagamento. La società deve allocare i propri mezzi di soddisfazione, qualunque essi siano, diritti e doveri, opportunità e privilegi, diverse forme di ricchezza, in modo da raggiungere, se ciò è possibile, questo massimo. Ma nessuna distribuzione di soddisfazioni è, di per se stessa, migliore di un'altra, con l'eccezione che una distribuzione più egualitaria è da preferirsi in caso di parità.¹² È vero che alcune massime di giustizia di senso comune, e in particolar modo quelle che riguardano la protezione delle libertà e dei diritti, o che esprimono le pretese meritevoli, sembrano contraddire questa affermazione. Ma da un punto di vista utilitarista la spiegazione di queste massime e del loro carattere apparentemente obbligatorio è che sono quelle regole che l'esperienza mostra che dovrebbero essere rapidamente osservate, e ignorate solo in circostanze eccezionali, se la somma dei vantaggi deve essere massimizzata.¹³ Ma, come tutte le altre massime, anche quelle della giustizia derivano dall'unico fine di ottenere il saldo più alto possibile di soddisfazione. Perciò non c'è alcuna ragione di principio per la quale i maggiori vantaggi di alcuni non dovrebbero compensare le minori perdite di altri; o, in termini più rilevanti, perché la violazione della libertà di pochi non potrebbe essere giustificata da un maggior bene condiviso da molti. In buona parte dei casi accade semplicemente che la maggior somma di vantaggi non è ottenuta in questo modo, almeno per ciò che riguarda stadi di civiltà ragionevolmente progrediti. Senza dubbio la rigidità delle massime di giustizia di senso comune ha una certa utilità nel limitare la tendenza degli uomini all'ingiustizia e alle azioni socialmente dannose, ma gli utilitaristi credono che sia un errore affermare questa rigidità come un principio primo della morale. Questo perché, così come è razionale per un individuo rendere massimo il soddisfacimento del suo sistema di desideri, è egualmente giusto per una società massimizzare il saldo netto delle

soddisfazioni di tutti i suoi membri.

Il metodo più naturale per giungere all'utilitarismo (anche se, naturalmente, non è l'unico) è quello di adottare per la società nel suo complesso il principio della scelta razionale per un solo uomo. Una volta riconosciuto ciò, è facile capire la posizione dell'osservatore imparziale e l'enfasi sulla simpatia nella storia del pensiero utilitarista. Infatti è tramite la concezione dell'osservatore imparziale e l'uso dell'identificazione simpatetica nel guidare la nostra immaginazione, che il principio valido per un sol uomo viene applicato alla società. È questo osservatore che si ritiene dia luogo all'organizzazione richiesta dei desideri di tutte le persone in un unico sistema coerente di desiderio; è per mezzo di questa costruzione che molte persone sono fuse in una sola. L'osservatore imparziale, dotato di ideali poteri di simpatia e di immaginazione, è l'individuo perfettamente razionale che si identifica con i desideri degli altri come se fossero i suoi. In questo modo egli determina l'intensità di questi desideri e assegna loro il peso appropriato in un unico sistema di desiderio, il cui soddisfacimento il legislatore ideale cerca poi di massimizzare adattando le norme del sistema sociale. Questa concezione della società considera gli individui separati come tante linee diverse lungo le quali devono essere assegnati diritti e doveri e allocati mezzi scarsi di soddisfazione in accordo con norme per ottenere un appagamento massimo dei bisogni. La natura della decisione presa dal legislatore ideale non è quindi sostanzialmente diversa da quella di un imprenditore che decide come massimizzare il suo profitto producendo questa o quella merce, o da quella di un consumatore che decide come massimizzare la sua soddisfazione acquistando questo o quell'insieme di beni. In ciascun caso esiste una singola persona il cui sistema di desideri determina la migliore allocazione di mezzi limitati. La decisione corretta è essenzialmente una questione di amministrazione efficiente. Questa visione della cooperazione sociale è la conseguenza dell'estensione alla società del principio di scelta per un solo uomo, e successivamente della messa in opera di questa estensione, che comprime tutti gli individui in uno solo mediante gli atti immaginativi dell'osservatore imparziale

simpatetico. L'utilitarismo non prende sul serio la distinzione tra persone.

6. Alcuni contrasti connessi

Secondo molti filosofi, e ciò sembra confermato anche dalle convinzioni del senso comune, noi distinguiamo in linea di principio tra le pretese di libertà e di giustizia da una parte, e la desiderabilità di aumentare il benessere sociale aggregato dall'altra; diamo una certa priorità, anche se non assoluta, alle prime. Si ritiene che ogni membro della società possieda un'inviolabilità fondata sulla giustizia, o come dicono alcuni, sul diritto naturale, sulla quale il benessere di qualunque altro individuo non può prevalere. La giustizia nega la possibilità che la perdita di libertà per qualcuno sia giustificata da un maggior bene condiviso da altri. Ogni forma di ragionamento che implica un bilancio di guadagni e perdite di differenti persone considerate come una sola viene in questo modo esclusa. Di conseguenza, in una società giusta, le libertà fondamentali sono date per scontate e i diritti assicurati dalla giustizia non sono soggetti né alla contrattazione politica né al calcolo degli interessi sociali.

La giustizia come equità tenta di rendere conto di queste convinzioni del senso comune riguardanti la priorità della giustizia, mostrando che esse sono la conseguenza di principi che verrebbero scelti nella posizione originaria. Questi giudizi riflettono le preferenze razionali e l'eguaglianza iniziale delle parti contraenti. Per quanto l'utilitarista riconosca che la sua dottrina, rigorosamente intesa, è in conflitto con questi sentimenti di giustizia, egli sostiene che le massime di giustizia di senso comune e le nozioni di diritto naturale hanno soltanto una validità subordinata in seconda istanza; esse nascono dal fatto che, nelle condizioni della società evoluta, il seguirle in buona parte e il permetterne violazioni solo in circostanze eccezionali ha una grande utilità sociale. Persino l'eccessivo zelo con cui tendiamo ad affermare queste norme e ad appellarci a questi diritti ha in sé una

certa utilità, poiché controbilancia una naturale tendenza umana a violarli in modi non regolati dalle norme utilitariste. Una volta compreso questo punto, l'apparente disparità tra il principio utilitarista e la forza di queste convinzioni di giustizia non costituisce più una difficoltà filosofica. Così, mentre la dottrina contrattualista accetta le nostre convinzioni sulla priorità della giustizia come globalmente valide, l'utilitarismo cerca di rappresentarle come un'illusione socialmente utile.

Un secondo contrasto: mentre l'utilitarista estende il principio di scelta per un solo uomo all'intera società, la giustizia come equità, come tesi contrattualista, assume che i principi di scelta sociale, allo stesso modo dei principi di giustizia, siano essi stessi oggetto di un accordo originario. Non c'è alcun motivo di supporre che i principi che dovrebbero regolare un'associazione di uomini siano semplicemente un'estensione del principio di scelta per un solo uomo. Al contrario: se assumiamo che il corretto principio regolativo di una cosa dipenda dalla sua natura, e che una pluralità di persone distinte con differenti sistemi di fini sia una caratteristica essenziale delle società umane, allora non dovremmo aspettarci che i principi di scelta sociale siano di stampo utilitarista. Certamente niente di ciò che è stato detto finora prova che le parti nella posizione originaria non sceglierebbero il principio di utilità per definire i termini della cooperazione sociale. Questo è un problema difficile, che verrà affrontato più avanti. Per quanto ne sappiamo fino a questo punto, è perfettamente possibile che venga adottata una qualche forma del principio di utilità, e quindi che la teoria contrattualista non faccia che portare, da ultimo, a una più tortuosa e profonda giustificazione dell'utilitarismo. In effetti una derivazione di questo genere è stata suggerita in alcuni casi da Bentham e Edgeworth, sebbene essi non l'abbiano sviluppata sistematicamente e, per quanto ne so, non si ritrova in Sidgwick.¹⁴ Per il momento, mi limiterò ad assumere che le persone nella posizione originaria rifiuterebbero il principio di utilità, e adotterebbero invece, per i motivi cui ho accennato sopra, i due principi di giustizia menzionati precedentemente. In ogni modo, secondo la teoria contrattualista non è possibile giungere al

principio di scelta sociale per mezzo della semplice estensione del principio di prudenza razionale al sistema di desideri costruito dall'osservatore imparziale. Se si facesse ciò non si considererebbero seriamente la pluralità e la diversità degli individui, e non si riconoscerebbe l'oggetto di un accordo tra le persone come fondamento della giustizia. A questo proposito è possibile notare una curiosa anomalia. È normale considerare l'utilitarismo una teoria individualistica, e ciò per molte buone ragioni. Gli utilitaristi sono stati rigidi difensori della libertà individuale e della libertà di pensiero, e hanno sostenuto che il bene della società è costituito dai vantaggi goduti dai singoli. Tuttavia l'utilitarismo non è individualista, almeno quando vi si perviene seguendo la linea di pensiero più naturale, per il fatto che, riunendo in uno solo tutti i sistemi di desideri, applica alla società intera il principio di scelta per un solo uomo. Vediamo così che il secondo contrasto è connesso al primo, poiché sono questa fusione e il principio basato su di essa a sottomettere i diritti garantiti dalla giustizia al calcolo degli interessi della società.

L'ultimo contrasto di cui intendo parlare ora nasce dal fatto che l'utilitarismo è una teoria teleologica, mentre la giustizia come equità non lo è. Per definizione quest'ultima è una teoria deontologica, cioè una teoria che o non definisce il bene indipendentemente dal giusto, o non interpreta il giusto come massimizzazione del bene. (Va notato che le teorie deontologiche sono definite come non teleologiche e non come posizioni che caratterizzano la giustezza [*rightness*] di atti e istituzioni indipendentemente dalle loro conseguenze. Tutte le dottrine etiche meritevoli di considerazione tengono conto delle conseguenze quando valutano la giustezza. Se non lo facessero, sarebbero semplicemente assurde e irrazionali.) La giustizia come equità è una teoria deontologica nel secondo senso. Se infatti si assume che le persone nella posizione originaria sceglierebbero un principio di eguale libertà, e restringerebbero le diseguaglianze economiche e sociali a quelle che sono nell'interesse di ciascuno, non c'è ragione di pensare che istituzioni giuste massimizzerebbero il bene. (In questo caso suppongo, con l'utilitarismo, che il bene sia definito

come soddisfacimento di un desiderio razionale.) Naturalmente non è escluso che si possa raggiungere il massimo bene, ma ciò non sarebbe altro che una coincidenza. Il problema di raggiungere il massimo saldo netto possibile di utilità non si pone mai per la giustizia come equità; questo principio di massimizzazione non viene mai usato.

Vi è ancora un'osservazione a questo riguardo. Secondo l'utilitarismo, il soddisfacimento di un qualsiasi desiderio ha qualche valore in sé, che deve essere tenuto in considerazione quando si decide ciò che è giusto. Quando si calcola il livello massimo di utilità, l'oggetto dei desideri non ha rilevanza, se non in via indiretta.¹⁵ Dobbiamo organizzare le istituzioni in modo da ottenere la maggior somma possibile di soddisfazioni; non poniamo domande sulla loro fonte o qualità ma solo sul modo in cui il loro appagamento influirebbe sul benessere globale. Il benessere sociale dipende direttamente ed esclusivamente dal livello di soddisfazione o mancanza di soddisfazione degli individui. Perciò se si trae un certo piacere dal discriminarsi l'un l'altro, dal costringere altri a una minore libertà come mezzi per gratificare il loro rispetto-di-sé, allora l'appagamento di questi desideri deve essere valutato secondo la loro intensità o altro, comunque non diversamente dagli altri desideri, nelle nostre decisioni. Se la società decide di non soddisfarli, o di sopprimerli, è perché essi tendono a essere socialmente distruttivi, e perché un benessere maggiore può essere raggiunto per altre vie.

D'altra parte, secondo la giustizia come equità, le persone accettano in anticipo un principio di libertà eguale e fanno ciò senza conoscenza dei loro scopi particolari. Convengono quindi implicitamente di uniformare le proprie concezioni del bene a ciò che è richiesto dai principi di giustizia, o almeno di non avanzare pretese che direttamente li violino. Un individuo che trae piacere dal fatto che altri si trovino in condizione di minore libertà, comprende di non poter avanzare alcuna pretesa per questo godimento. Il piacere che egli trae dalle privazioni altrui è sbagliato in sé: è una soddisfazione che richiede la violazione di un principio che egli avrebbe accettato nella posizione originaria. I principi di

giustizia limitano le soddisfazioni cui si dà valore, impongono restrizioni sulle concezioni ragionevoli del proprio bene. Gli individui devono tener conto di queste restrizioni quando predispongono piani di vita e decidono sulle loro aspirazioni. Di conseguenza, nella giustizia come equità, non bisogna considerare come date le propensioni e le inclinazioni delle persone, quali che esse siano, e poi cercare il modo migliore di soddisfarle. Accade piuttosto che i loro desideri e aspirazioni vengano ristretti fin dall'inizio dai principi di giustizia che specificano i confini che il sistema dei fini umani deve rispettare. Possiamo esprimere la stessa cosa dicendo che nella giustizia come equità il concetto di giusto [*right*] è prioritario rispetto a quello di bene. Un sistema sociale giusto [*just*] definisce l'ambito all'interno del quale gli individui devono sviluppare i propri scopi, fornisce una struttura di diritti e di opportunità, e i mezzi di soddisfacimento il cui uso e rispetto garantiscono un equo perseguimento di questi fini. La priorità della giustizia è parzialmente espressa dall'affermazione che gli interessi che conducono alla sua violazione sono privi di valore. Essendo direttamente esclusi da ogni valutazione, essi non possono prevalere sulle istanze della giustizia.¹⁶

La priorità del giusto rispetto al bene, all'interno della giustizia come equità, risulta essere una delle caratteristiche centrali di questa concezione. Essa impone determinati criteri al progetto della struttura di base, nel suo complesso; questi assetti non devono tendere a generare propensioni e atteggiamenti contrastanti con i due principi di giustizia (cioè con certi principi che possiedono sin dall'inizio un contenuto preciso) e devono assicurare la stabilità delle istituzioni giuste. Per questo motivo si pongono alcuni vincoli iniziali su ciò che è bene e su quali tipi di carattere sono moralmente degni, e così su che tipo di persone si dovrebbe essere. Ora, qualunque teoria della giustizia istituirà limiti di questo genere e precisamente quelli necessari perché, in determinate circostanze, siano soddisfatti i suoi principi primi. L'utilitarismo esclude quei desideri e quelle inclinazioni che, se permessi e incoraggiati, condurrebbero, in alcune situazioni, a un minore saldo di soddisfazione. Ma questa restrizione è in buona

parte formale e, in mancanza di una conoscenza dettagliata delle circostanze, non fornisce molte indicazioni su quali siano questi desideri e inclinazioni. Questa non è di per sé un'obiezione all'utilitarismo. La dottrina utilitarista ha la caratteristica di dipendere pesantemente dalle contingenze della vita umana e dai fatti naturali nella determinazione delle forme del carattere morale che devono essere incoraggiate in una società giusta. L'ideale morale della giustizia come equità è più profondamente connesso ai principi primi della teoria etica. Questa è una caratteristica delle teorie dei diritti naturali (la tradizione contrattualista) rispetto alle teorie dell'utilità.

Esponendo i contrasti tra la giustizia come equità e l'utilitarismo, ho tenuto presente soltanto la dottrina classica. Essa coincide con le posizioni di Bentham e Sidgwick e con quelle degli economisti utilitaristi Edgeworth e Pigou. Il tipo di utilitarismo esposto da Hume non si presterebbe ai miei scopi; infatti esso non è rigorosamente utilitarista. Per esempio, nelle sue ben note argomentazioni contro la teoria del contratto di Locke, Hume sostiene che i principi di fedeltà e di lealtà sono entrambi fondati sull'utilità, e che quindi non si guadagna nulla fondando gli obblighi politici su un contratto originario. Per Hume, la dottrina di Locke rappresenta un inutile artificio; è infatti possibile fare appello direttamente all'utilità.¹⁷ Ma tutto ciò che Hume sembra intendere con utilità sono gli interessi generali e le necessità della società. I principi di fedeltà e di lealtà derivano dall'utilità nel senso che il mantenimento dell'ordine sociale diventa impossibile se questi principi non sono rispettati. Ma Hume assume che ciascuno si avvantaggia, secondo una valutazione basata sui suoi benefici a lungo termine, quando le leggi e il governo si uniformano a massime fondate sull'utilità. Non si fa alcuna menzione del fatto che i vantaggi di alcuni devono superare gli svantaggi di altri. Sembra quindi che per Hume l'utilità si identifichi con qualche forma di bene comune; le istituzioni soddisfano queste richieste quando sono nell'interesse di ciascuno, almeno nel lungo periodo. Ora, se questa interpretazione di Hume è corretta, a prima vista non vi è alcun conflitto con la priorità della giustizia e nessuna

incompatibilità con la dottrina contrattualista di Locke. Infatti, il ruolo dell'eguaglianza dei diritti in Locke è precisamente quello di garantire che le uniche deviazioni accettabili dallo stato di natura sono quelle che rispettano questi diritti e che favoriscono l'interesse comune. È chiaro che tutte le trasformazioni rispetto allo stato di natura che Locke accetta soddisfano questa condizione e sono tali che individui razionali, interessati a perseguire i propri scopi, potrebbero accettarle in una situazione di eguaglianza. Hume non ha mai messo in discussione l'appropriatezza di questi vincoli. La sua critica della dottrina del contratto di Locke non nega mai questa assunzione fondamentale, anzi sembra riconoscerla.

Il merito della tesi classica, come è stata formulata da Bentham, Edgeworth e Sidgwick, è quello di riconoscere chiaramente l'oggetto della discussione, e cioè la relativa priorità dei principi di giustizia e dei diritti che da questi principi derivano. La questione è se l'imposizione di svantaggi a un ristretto numero di persone può essere compensata da una maggior somma di vantaggi goduti da altre; o piuttosto se l'importanza della giustizia richiede una libertà eguale per tutti e permette soltanto quelle ineguaglianze economiche e sociali che sono nell'interesse di ciascuno. Nei contrasti tra l'utilitarismo classico e la giustizia come equità è implicita una differenza nelle sottostanti concezioni della società. Nell'una consideriamo una società bene-ordinata uno schema di cooperazione per il reciproco vantaggio, regolato da principi che gli individui sceglierebbero in una situazione iniziale equa; nell'altra un'efficiente amministrazione delle risorse della società, con lo scopo di massimizzare la soddisfazione del sistema di desiderio costruito dall'osservatore imparziale a partire da più sistemi individuali di desideri assunti come dati. Il confronto con l'utilitarismo classico, nelle sue più naturali conseguenze, determina questo contrasto.

7. L'intuizionismo

Considererò l'intuizionismo in un modo più generale di quello

solito; cioè, come la dottrina che afferma l'esistenza di una famiglia irriducibile di principi primi che vanno valutati l'uno rispetto all'altro chiedendosi, secondo un giudizio ponderato, quale equilibrio sia più giusto. Una volta raggiunto un certo livello di generalità, l'intuizionista afferma che non esistono criteri costruttivi di ordine più elevato per determinare l'adeguata rilevanza dei principi di giustizia in concorrenza tra loro. Se da un lato la complessità dei fenomeni morali richiede una serie di principi distinti, dall'altro non esiste un unico standard che valga per tutti e sia in grado di confrontarli. Le teorie intuizioniste hanno quindi due caratteristiche: primo, sono costituite da un insieme di principi primi che possono entrare in conflitto, fornendo indicazioni contrastanti in casi particolari; e, secondo, non includono né un metodo esplicito né regole di priorità per valutare questi principi l'uno rispetto all'altro: si può soltanto tracciare un equilibrio intuitivo, per mezzo di ciò che ci sembra approssimativamente più giusto. O, se le regole di priorità esistono, allora sono considerate più o meno banali e sostanzialmente inutilizzabili per produrre un giudizio.¹⁸

Diverse altre affermazioni vengono comunemente associate all'intuizionismo, per esempio che i concetti di giusto e di bene sono inanalizzabili, che i principi morali, se formulati correttamente, esprimono proposizioni evidenti intorno a pretese morali legittime, e così via. Tuttavia non ci occuperemo di ciò. Queste particolari dottrine epistemologiche non fanno necessariamente parte dell'intuizionismo come io lo intendo. Sarebbe forse meglio se chiamassimo l'intuizionismo, in questo senso ampio, pluralismo. Una concezione della giustizia, tuttavia, può essere pluralista senza richiedere che i suoi principi vengano valutati per mezzo dell'intuizione. Essa può contenere le necessarie regole di priorità. Per accentuare l'appello diretto al nostro giudizio ponderato nell'equilibrio dei principi, sembra più appropriato considerare l'intuizionismo in questo modo più generale. Fino a che punto un simile approccio sia legato a certe teorie epistemologiche, è un problema a parte.

Secondo questa interpretazione esistono molti tipi di

intuizionismo. Non soltanto le nostre nozioni quotidiane sono di questo tipo, ma probabilmente anche buona parte delle dottrine filosofiche. Un modo di distinguere tra posizioni intuizioniste è quello di considerare il livello di generalità dei loro principi. L'intuizionismo basato sul senso comune assume la forma di gruppi di regole piuttosto specifiche con ciascun gruppo che si applica a un particolare problema di giustizia. Esiste un gruppo di regole che si applica alla questione del giusto salario, un altro a quella dell'imposizione fiscale, un altro ancora alla pena, e così via. Per esempio, per ottenere la nozione di giusto salario, dobbiamo in qualche modo valutare vari criteri concorrenti, quali l'abilità, la formazione professionale, lo sforzo, la responsabilità, i rischi del lavoro, oltre a tenere in debito conto il bisogno. Probabilmente nessuno deciderebbe sulla base di uno solo di questi criteri, e occorre quindi delineare un compromesso tra loro. In effetti la determinazione dei salari da parte delle istituzioni esistenti rappresenta anche una speciale valutazione di queste richieste. Tuttavia, questa valutazione è normalmente influenzata dalle esigenze di differenti interessi sociali e dalle relative posizioni di potere e influenza. Può quindi non essere conforme ad alcuna concezione di un giusto salario. Questo è molto probabilmente vero, poiché persone con interessi divergenti tendono a privilegiare i criteri che favoriscono i propri scopi. Quelli più dotati di abilità e di cultura sono pronti ad accentuare le pretese basate sull'abilità e la formazione professionale, mentre coloro che sono privi di questi vantaggi portano avanti pretese basate sul bisogno. Le nostre idee quotidiane di giustizia non sono influenzate soltanto dalla nostra condizione, ma anche profondamente legate alle tradizioni e alle normali aspettative. E per mezzo di quali criteri dovremmo giudicare la giustizia delle tradizioni medesime e la legittimità di queste aspettative? Per ottenere una possibilità di comprensione e un accordo che vada oltre una mera soluzione *de facto* dei contrasti di interessi, e un'affidabilità delle convenzioni e delle aspettative esistenti, è necessario spostarsi verso uno schema più generale per determinare l'equilibrio delle richieste o almeno per confinarlo in un ambito più ristretto.

Possiamo così considerare i problemi della giustizia in riferimento a certi scopi di politica sociale. Ma anche questo punto di vista tende a basarsi sull'intuizione, poiché esso prende generalmente la forma di una valutazione di diversi obiettivi economici e sociali. Supponiamo per esempio che l'efficienza allocativa, il pieno impiego, un aumento del reddito nazionale e una sua più egualitaria distribuzione siano fini sociali accettati. Allora, data la desiderata valutazione di questi scopi e dato il quadro istituzionale esistente, la regola dell'equo [*fair*] salario, della giusta [*just*] tassazione, e così via, otterranno il risalto dovuto. Per raggiungere una maggiore equità ed efficienza, si può seguire una strategia che nella composizione dei salari privilegia abilità e sforzo, lasciando che la regola di bisogno sia trattata in altro modo, per esempio per mezzo di trasferimenti assistenziali. Un intuizionismo dei fini sociali fornisce una base per decidere se una determinazione del giusto salario ha senso in relazione alle tasse da imporre. Il modo in cui valutiamo le pretese di un gruppo è relativo al modo in cui valutiamo quelle di un altro. In questo modo siamo riusciti a introdurre una certa coerenza nei nostri giudizi di giustizia; ci siamo mossi oltre il semplice compromesso degli interessi *de facto*, verso una visione più ampia. Naturalmente sussiste ancora un appello all'intuizione per raggiungere l'equilibrio dei fini di ordine superiore delle strategie politiche stesse. Differenti valutazioni di questi ultimi non sono certo variazioni banali, e anzi spesso corrispondono a convinzioni politiche profondamente divergenti.

I principi delle concezioni filosofiche sono di tipo estremamente generale. Non solo essi servono a rappresentare gli scopi della politica sociale, ma il risalto loro attribuito dovrebbe parallelamente determinare l'equilibrio di questi fini. Per essere più chiaro, vorrei discutere una concezione semplice e ben conosciuta, basata sulla dicotomia aggregativo-distributivo. Essa ha due principi: la struttura di base della società serve in primo luogo a produrre il massimo benessere, nel senso del massimo saldo netto di soddisfazioni, e in secondo luogo a distribuire equamente le soddisfazioni. Naturalmente entrambi i principi hanno delle

clausole *ceteris paribus*. Il primo principio, quello di utilità, funziona in questo caso come uno standard di efficienza, spingendo a produrre, a parità di condizioni, il massimo totale possibile; il secondo principio, d'altra parte, funziona come uno standard di giustizia, vincolando la ricerca di benessere aggregato, e parificando la distribuzione dei benefici.

Questa concezione è intuizionista perché non viene fornita alcuna regola di priorità per determinare in che modo questi due principi devono raggiungere l'equilibrio tra loro. Soluzioni del tutto differenti sono compatibili con l'accettazione di questi due principi. Senza dubbio, è naturale fare assunzioni sul modo in cui molti effettuerebbero in pratica questa operazione. Questi principi, per esempio, riceverebbero valutazioni diverse a seconda delle diverse combinazioni tra totali di soddisfazione e gradi di eguaglianza. Se il totale di soddisfazione è elevato, ma distribuito in modo ineguale, probabilmente considereremmo un incremento dell'eguaglianza più urgente di quanto non lo sarebbe se un abbondante benessere globale fosse già diviso in modo abbastanza equo. Questo punto può essere rappresentato formalmente con l'impiego, tipico degli economisti, delle curve di indifferenza.¹⁹ Supponiamo che sia possibile misurare come determinati assetti della struttura di base soddisfino questi principi; rappresentiamo il totale di soddisfazione sull'asse positivo delle X, e l'eguaglianza su quello positivo delle Y. (Si può supporre che quest'ultimo sia limitato superiormente dalla perfetta eguaglianza.) La misura in cui un certo assetto della struttura di base soddisfa questi principi si può ora rappresentare per mezzo di un punto sul piano.

È ora chiaro che un punto che si trova a nord-est di un altro rappresenta un assetto migliore: è superiore in entrambi i sensi. Per esempio, nella Figura 1, il punto B è migliore del punto A. Le curve di indifferenza si ottengono collegando tra loro i punti ritenuti egualmente giusti. Così la curva I della Figura 1 è formata da tutti i punti rappresentati nella stessa curva su cui giace il punto A; la curva II è formata da tutti i punti ordinati allo stesso livello di B e così via. Possiamo supporre che queste curve si inclinino verso il basso a destra, e anche che esse non si intersechino, perché in

questo caso i giudizi che rappresentano sarebbero contraddittori. L'andamento della curva in ogni punto esprime le valutazioni relative attribuite all'eguaglianza e al totale di soddisfazione nella combinazione rappresentata da quel punto; il cambiamento di inclinazione lungo una curva di indifferenza mostra come muta l'importanza relativa dei principi, a seconda che essi siano più o meno soddisfatti. Così, se ci muoviamo lungo una delle due curve di indifferenza della Figura 1, osserviamo che, se l'eguaglianza decresce, è necessario un incremento sempre maggiore della somma di soddisfazioni per compensare l'ulteriore diminuzione dell'eguaglianza.

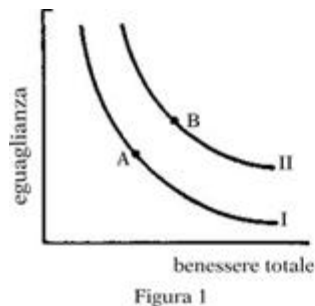


Figura 1

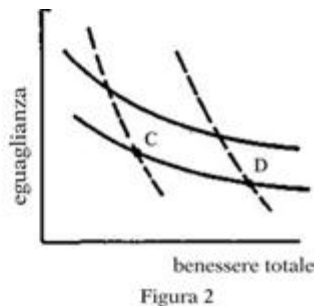


Figura 2

Inoltre, valutazioni molto diverse sono tutte compatibili con questi principi. Supponiamo che la Figura 2 rappresenti i giudizi di due persone diverse. Le linee continue rappresentano i giudizi di quello dei due che attribuisce all'eguaglianza un peso prevalente, mentre le linee tratteggiate rappresentano i giudizi di quello che attribuisce un peso maggiore al benessere totale. Così, mentre la prima persona considera equivalenti gli assetti C e D, la seconda giudica superiore D. Questa concezione della giustizia non impone condizioni alle valutazioni corrette; e permette di conseguenza a persone diverse di ottenere come risultato diversi equilibri di principi. Tuttavia, se una simile concezione intuizionista dovesse adattarsi ai nostri giudizi ponderati, non risulterebbe certo priva di importanza. Come minimo essa metterebbe in luce i criteri significativi, gli assi del diagramma per così dire, per i nostri giudizi ponderati di giustizia sociale. L'intuizionista spera che, una volta che questi assi del diagramma, o principi, sono stati identificati, li si valuterà più o meno allo stesso modo da parte di tutti gli individui,

almeno quando sono imparziali e non eccessivamente preoccupati dei propri interessi personali. O, se ciò non accade, che almeno essi possano accordarsi su qualche schema che permetta un compromesso tra le loro valutazioni.

È essenziale notare che l'intuizionista non nega la possibilità di descrivere il modo con cui si valutano principi concorrenti, o il modo in cui ogni individuo compie questa operazione, se si suppone che possa essere fatta in modi diversi. L'intuizionista garantisce la possibilità che queste valutazioni relative possano essere rappresentate dalle curve di indifferenza. Conoscendo la descrizione di queste valutazioni, si possono prevedere i giudizi che saranno dati. In questo senso, i giudizi hanno una struttura coerente e definita. Si può naturalmente sostenere che nella valutazione noi siamo inconsciamente guidati da certi standard ulteriori, o dal miglior modo di realizzare certi fini. Forse le valutazioni che diamo sono quelle che risulterebbero dall'applicazione di questi standard o dal perseguimento di questi fini. Ovviamente ogni dato equilibrio di principi è soggetto a interpretazione in modo analogo. Ma l'intuizionista afferma che in realtà tale interpretazione non esiste. Egli afferma che non esiste alcuna concezione etica esprimibile che sia alla base di queste valutazioni. Esse possono essere descritte da una figura geometrica o da una funzione matematica, ma non esistono criteri morali costruttivi che stabiliscono la loro ragionevolezza. L'intuizionismo sostiene che, nei nostri giudizi di giustizia sociale, dobbiamo infine raggiungere un insieme di principi primi dei quali possiamo soltanto dire che ci sembra più corretto bilanciarli in un modo piuttosto che in un altro.

Non vi è niente di intrinsecamente irrazionale in questa dottrina intuizionista. Essa può essere realmente vera. Non possiamo dare per scontato che esiste una completa derivabilità dei nostri giudizi di giustizia sociale da principi etici identificabili. Al contrario, l'intuizionista pensa che la complessità dei fatti morali elude i nostri sforzi di fornire una descrizione completa dei nostri giudizi, e richiede necessariamente una pluralità di principi concorrenti. L'intuizionista sostiene che i tentativi di andare oltre

questi principi si riducono o alla banalità, come quando si afferma che la giustizia sociale consiste nel dare a ognuno ciò che gli è dovuto, o portano alla falsità e all'ipersemplificazione, come quando si fonda ogni cosa sul principio di utilità. Di conseguenza, l'unico modo per mettere in discussione l'intuizionismo è quello di proporre dei criteri etici identificabili che rendano conto, in base ai nostri giudizi ponderati, delle valutazioni che ci sembra appropriato dare alla pluralità dei principi. Si ottiene una confutazione dell'intuizionismo presentando quel genere di criteri costruttivi che esso considera inesistenti. Senza dubbio, la nozione di principio etico identificabile è piuttosto vaga, anche se è facile fornirne un buon numero di esempi tratti dal senso comune e dalla tradizione. Ma non ha senso discutere questo problema astratto. Gli intuizionisti e i loro critici avranno di fronte un vero problema soltanto dopo che questi ultimi si faranno avanti con una proposta più sistematica.

Ci si può domandare se le teorie intuizioniste sono teleologiche o deontologiche. Esse possono appartenere a entrambi i tipi, e ogni sistema etico è soggetto, in molte occasioni, a fare appello a un certo grado di intuizione. Per esempio si può sostenere, seguendo Moore, che gli affetti personali, la comprensione umana, la creazione e la contemplazione della bellezza, l'acquisizione e l'apprezzamento della cultura, rappresentano, insieme al piacere, i beni per eccellenza.²⁰ Si potrebbe anche sostenere (questa volta diversamente da Moore), che essi rappresentano i soli beni intrinseci. Poiché questi valori sono specificati indipendentemente dal giusto, ci troviamo davanti a una teoria teleologica di tipo perfezionista, se il giusto è definito come fattore che rende massimo il bene. Ma, nel valutare ciò che procura il massimo bene, la teoria può sostenere che questi valori devono essere bilanciati tra loro per mezzo di intuizione: può affermare che in questo caso non esistono criteri orientativi sostantivi. Spesso, però, le teorie intuizioniste sono deontologiche. Nella definitiva esposizione di Ross, la distribuzione dei beni a seconda dei meriti morali (la giustizia distributiva) è inclusa tra i beni cui dare incremento; e mentre il principio di produrre il

massimo bene conta come principio primo, è proprio un tale principio che deve essere valutato dall'intuizione in senso contrario alle pretese di altri principi *prima facie*.²¹ Quindi la caratteristica distintiva delle posizioni intuizioniste non è il fatto di essere teleologiche o deontologiche, ma il ruolo particolarmente importante che esse affidano alle nostre capacità intuitive non guidate da alcun criterio etico costruttivo e identificabile. L'intuizionismo nega l'esistenza di qualunque soluzione utile ed esplicita del problema della priorità. Ci occuperemo ora brevemente di questo tema.

8. Il problema della priorità

Si è visto che l'intuizionismo solleva il problema della misura in cui è possibile trattare sistematicamente i nostri giudizi ponderati del giusto e dell'ingiusto. L'intuizionismo sostiene, in particolare, che non si può fornire una risposta costruttiva al problema di valutare reciprocamente principi di giustizia concorrenti. Almeno su questo punto, dobbiamo affidarci alle nostre capacità intuitive. Naturalmente l'utilitarismo classico tenta di evitare del tutto un appello all'intuizione. È una concezione basata su un principio singolo, con un solo standard inappellabile: l'aggiustamento reciproco delle valutazioni è determinato, sempre in teoria, dal riferimento al principio di utilità. Mill pensava che ci dovesse essere soltanto uno di questi standard, altrimenti sarebbe stato impossibile un arbitrato tra criteri concorrenti, e Sidgwick discute a lungo sul fatto che il principio di utilità è l'unico che può assumere questo ruolo. Essi sostengono che i nostri giudizi morali sono implicitamente utilitaristi nel senso che, messi di fronte a un contrasto tra regole, o a nozioni che sono vaghe o imprecise, non abbiamo altra scelta se non adottare l'utilitarismo. Mill e Sidgwick credono che, a un certo punto, occorre avere un unico principio per ordinare e sistematizzare i nostri giudizi.²² È innegabile che una delle maggiori attrattive della teoria classica è il modo in cui essa affronta il problema della priorità, e tenta di evitare di affidarsi

all'intuizione.

Come ho già notato, non vi è niente di irrazionale nell'appello all'intuizione per decidere questioni di priorità. Occorre riconoscere la possibilità che non esista un modo per andare al di là di una pluralità di principi. Senza dubbio qualsiasi concezione della giustizia deve affidarsi in parte all'intuizione. Nonostante ciò, dobbiamo fare il possibile per ridurre l'appello diretto ai nostri giudizi ponderati. Perché se gli uomini valutano diversamente i propri principi ultimi, come spesso presumibilmente accade, allora sono differenti anche le loro concezioni della giustizia. Una valutazione comparativa è una parte essenziale e non secondaria di una concezione della giustizia. Se non possiamo spiegare il modo in cui queste valutazioni sono determinate da criteri etici ragionevoli, non disponiamo più di alcun mezzo per discutere razionalmente. Si potrebbe affermare che una concezione intuizionista della giustizia non rappresenta che la metà di una concezione vera e propria. Dovremmo fare il possibile per arrivare alla formulazione di principi espliciti per il problema della priorità, anche se la dipendenza dall'intuizione non può essere eliminata completamente.

La giustizia come equità limita il ruolo dell'intuizione in diversi modi. Poiché il problema nel suo complesso è abbastanza complicato, mi limiterò ad alcune osservazioni, il cui reale significato sarà chiaro soltanto più avanti. Il primo punto è connesso al fatto che i principi di giustizia sono quelli che verrebbero scelti nella posizione originaria. Essi sono il risultato di una certa situazione di scelta. Gli individui nella posizione originaria, poiché sono razionali, riconoscono che dovrebbero prendere in considerazione la priorità di questi principi. Se infatti essi intendono stabilire standard condivisi per giudicare le loro reciproche pretese, si trovano nella necessità di dare delle valutazioni. Essi non possono assumere che i loro giudizi intuitivi di priorità siano in generale identici; anzi, non lo saranno certamente, date le loro differenti posizioni nella società. Suppongo quindi che nella posizione originaria le parti tentino di raggiungere un accordo sul modo in cui devono essere valutati i principi di

giustizia. Ora, una parte dell'interesse che attribuiamo alla scelta di principi sta nel fatto che i motivi che sottendono la loro adozione possono anche, in primo luogo, rafforzare le loro valutazioni reciproche. Poiché nella giustizia come equità i principi di giustizia non sono considerati immediatamente evidenti, ma hanno la loro giustificazione nel fatto che proprio essi verrebbero scelti, possiamo trovare nei motivi della loro accettazione orientamenti o limitazioni sul modo in cui vanno reciprocamente valutati. Data la situazione della posizione originaria, può risultare chiaro che certe regole di priorità siano preferibili ad altre per gli stessi motivi che hanno portato all'adesione ai principi. Il problema della priorità può risultare più semplice se si accentuano il ruolo della giustizia e le particolari caratteristiche della situazione iniziale di scelta.

Una seconda possibilità è quella di trovare dei principi che possano essere messi in quello che chiamo un ordine seriale o lessicale. (Il termine corretto sarebbe "lessicografico",²³ ma è troppo pesante.) Questo ordinamento richiede che sia soddisfatto il primo principio della serie prima di poter passare al secondo, il secondo prima di poter prendere in considerazione il terzo, e così via. Un principio non entra in azione fino a quando quelli precedenti, o sono stati totalmente soddisfatti, oppure non si applicano al caso in questione. Un ordinamento [*ordering*] seriale evita quindi di dover dare una qualunque valutazione reciproca dei principi; quelli che precedono possiedono una priorità per così dire assoluta rispetto ai seguenti, e valgono senza eccezioni. Possiamo considerare questo ordinamento [*ranking*] analogo a una sequenza di principi interpretati come massimizzazioni vincolate. Possiamo infatti supporre che qualunque principio dell'ordinamento lessicale debba essere massimizzato a condizione che i principi precedenti siano pienamente soddisfatti. Proporrò adesso, come speciale caso particolare, un ordinamento di questo genere che pone il principio di eguale libertà come prioritario rispetto a quelli che regolano le ineguaglianze economiche e sociali. Ciò significa in effetti che la struttura di base della società deve sistemare le ineguaglianze di ricchezza e di potere in modi compatibili con la condizione di eguale libertà richiesta dal principio precedente. Naturalmente il

concetto di un ordinamento seriale o lessicale non appare a prima vista molto promettente. Esso sembra realmente offendere il nostro buon senso. Per di più, presuppone che i principi appartenenti all'ordinamento siano di un tipo piuttosto particolare. Per esempio, a meno che i principi precedenti non abbiano che un'applicabilità limitata e stabiliscano condizioni definite e soddisfacibili, i principi successivi rischiano di non entrare mai in gioco. Il principio di eguale libertà può quindi assumere una posizione di priorità, poiché supponiamo che possa essere soddisfatto. D'altro canto, se il principio di utilità venisse per primo, renderebbe inutili tutti i successivi criteri. Tenterò di dimostrare che, almeno in certe circostanze sociali, un ordinamento seriale dei principi di giustizia offre una soluzione approssimativa del problema della priorità.

La dipendenza dall'intuizione può infine essere ridotta ponendo problemi più specifici e sostituendo al giudizio morale un giudizio di prudenza. Perciò, uno che si trovi ad affrontare i principi di una concezione intuizionista può rispondere che, in mancanza di una direttiva, egli non sa che cosa dire. Potrebbe sostenere, per esempio, che non è in grado di valutare l'utilità totale rispetto all'eguaglianza, dal punto di vista della distribuzione. Non soltanto le nozioni in gioco sono troppo astratte e generali perché egli possa avere qualche fiducia nel suo giudizio, ma sorgono anche enormi complicazioni nell'interpretare il loro significato. La dicotomia aggregativo-distributivo è senza dubbio un'idea attraente, che però sembra inutilizzabile in questo caso. Essa non suddivide il problema della giustizia sociale in parti abbastanza piccole. Nella giustizia come equità il ricorso all'intuizione si presenta in due modi. In primo luogo scegliamo una certa posizione all'interno del sistema sociale dalla quale giudicare il sistema stesso, poi ci chiediamo se, dal punto di vista di un individuo rappresentativo in questa posizione, sarebbe razionale preferire questo o quell'assetto della struttura di base. Date certe assunzioni, le ineguaglianze economiche e sociali devono essere giudicate nei termini delle aspettative di lungo periodo dei gruppi socialmente più svantaggiati. Naturalmente la definizione di questi gruppi non può essere molto precisa, e sicuramente i nostri giudizi

di prudenza lasciano ampio spazio all'intuizione, poiché potremmo non essere in grado di formulare i principi che li determinano. Nonostante ciò, in questo modo ci siamo posti una domanda molto più specifica, e abbiamo sostituito a un giudizio etico uno di prudenza razionale. Il modo in cui dobbiamo decidere è spesso del tutto chiaro. Il nostro affidarci all'intuizione è di tipo differente e assai più debole di quello della dicotomia aggregativo-distributivo della concezione intuizionista.

Il nostro scopo, nel trattare il problema della priorità, non è quello di eliminare totalmente il richiamo ai giudizi intuitivi, ma di ridurlo. Non c'è motivo di supporre che si potrebbero eliminare tutti i richiami all'intuizione, qualunque essa sia, o che ciò sarebbe desiderabile. Il nostro scopo pratico è quello di raggiungere un accordo sui giudizi di cui ci si possa ragionevolmente fidare, in modo da ottenere una comune concezione della giustizia. In pratica non conta che i giudizi intuitivi di priorità degli uomini siano simili, se non si è in grado di formulare i principi che rappresentano queste convinzioni, o se addirittura questi principi non esistono. I giudizi contrastanti, tuttavia, fanno sorgere una difficoltà, poiché il fondamento per risolvere i conflitti rimane in buona parte oscuro. Il nostro obiettivo deve perciò essere la formulazione di una concezione della giustizia che, per quanto dipendente dall'intuizione etica o prudenziale, tende a far convergere i nostri giudizi ponderati di giustizia. Se una tale concezione esiste, allora dal punto di vista della posizione originaria ci sarebbero validi motivi per accettarla, poiché è razionale aumentare la coerenza delle nostre comuni convinzioni di giustizia. In realtà, se osserviamo le cose dal punto di vista della situazione iniziale, il problema della priorità non è quello di come misurarsi con la complessità di fatti morali già dati che non è possibile mutare. È invece il problema di formulare proposte ragionevoli e generalmente accettabili che determinino la desiderata comunanza di giudizi. In una teoria contrattualista i fatti morali sono determinati dai principi che verrebbero scelti nella posizione originaria. Questi principi specificano quali considerazioni sono rilevanti dal punto di vista della giustizia sociale. Poiché è compito

degli individui nella posizione originaria scegliere questi principi, sono loro che devono decidere il grado di complessità che assumeranno i fatti morali. L'accordo originario determina fin dove si è disposti al compromesso e alla semplificazione allo scopo di stabilire le regole di priorità necessarie a una comune concezione della giustizia.

Ho esaminato due modi ovvi ed elementari di trattare costruttivamente il problema della priorità: vale a dire, o per mezzo di un singolo principio globale, o con l'impiego di una pluralità di principi, ordinati lessicalmente. Esistono sicuramente altri modi, ma non cercherò di stabilire quali sono. Le teorie morali tradizionali sono in buona parte intuizioniste o basate su di un solo principio, così che la proposta di un ordinamento seriale rappresenta un'innovazione iniziale sufficiente. Anche se è evidente in generale che un ordinamento lessicale non può essere rigorosamente corretto, esso può tuttavia rappresentare, date certe significative condizioni, un'approssimazione molto utile (§82). Esso indica infatti la struttura in generale delle concezioni della giustizia, e suggerisce le direttrici lungo cui ricercare un approccio più adeguato.

9. Alcune osservazioni sulla teoria morale

Per evitare fraintendimenti, mi sembra giunto il momento di discutere brevemente la natura della teoria morale. Inizierò spiegando più dettagliatamente il concetto di giudizio ponderato in equilibrio riflessivo e le ragioni che suggeriscono la sua introduzione.²⁴

Assumiamo che ogni persona di una certa età, in possesso delle necessarie facoltà mentali e nelle normali condizioni sociali, sviluppi un proprio senso della giustizia. Noi acquisiamo la capacità di giudicare il giusto e l'ingiusto e di motivare i nostri giudizi. Oltre a questo, usualmente, desideriamo agire in accordo con quanto sosteniamo e ci aspettiamo che gli altri lo desiderino egualmente. È evidente che questa capacità morale è estremamente complessa.

Per rendersi conto di ciò è sufficiente osservare il fatto che ognuno di noi è in grado di formulare un numero e una varietà di giudizi potenzialmente infiniti. Il fatto che spesso non sappiamo cosa dire, o che alcune volte siamo incerti, non intacca minimamente la complessità della capacità da noi posseduta.

In un primo momento (e voglio far notare la natura provvisoria di questa opinione), si potrebbe considerare la teoria morale come il tentativo di descrivere la nostra capacità morale; o, come in questo caso, si potrebbe pensare che una teoria della giustizia descriva il nostro senso di giustizia. Parlando di ciò, non intendiamo semplicemente un elenco di giudizi che siamo pronti a formulare su istituzioni e azioni, insieme con gli argomenti in loro favore nel caso ce ne siano. Ciò che si richiede è invece la costruzione di un insieme di principi che, se uniti alle nostre credenze e alla conoscenza delle circostanze, ci porterebbero a formulare questi giudizi e argomenti in loro favore nel caso in cui dovessimo applicare i principi con coscienza e intelligenza. Una concezione della giustizia riesce a caratterizzare la nostra sensibilità morale se i nostri giudizi quotidiani si accordano con i suoi principi. Questi principi possono fungere da parziali premesse di un argomento che si conclude con la corrispondenza ai giudizi. Non comprendiamo il nostro senso di giustizia fino a quando non sappiamo in un qualche modo sistematico, che copre un ampio spettro di casi, quali sono questi principi.

Un interessante confronto al riguardo è quello con il problema di descrivere il senso di grammaticalità che possediamo per le frasi del nostro linguaggio nativo.²⁵ In quest'ultimo caso lo scopo è quello di caratterizzare la capacità di riconoscere frasi ben formate per mezzo di principi esplicitamente formulati, che sono in grado di operare le stesse distinzioni del parlante nativo. Sappiamo che questo difficile programma richiede strutture teoriche che vanno ben al di là delle regole ad hoc della nostra normale conoscenza grammaticale. Probabilmente una situazione simile si verifica anche per la teoria morale. Non c'è ragione di assumere che il nostro senso di giustizia possa essere adeguatamente rappresentato dalle normali massime di senso comune, o derivato dagli ancora più

ovvi principi dell'apprendimento. Una corretta trattazione delle capacità morali richiede certamente principi e costruzioni teoriche che stanno ben oltre le norme e le regole cui ci si riferisce nella vita quotidiana; essa potrebbe anche avere bisogno di nozioni matematiche piuttosto sofisticate. Perciò le idee di posizione originaria e di accordo sui principi non appaiono né superflue né eccessivamente complicate. Queste nozioni sono in realtà piuttosto semplici, e possono servire soltanto come punto di partenza.

Fino a questo punto però, non ho ancora detto nulla riguardo ai giudizi ponderati. Ora, come si è detto, essi sono introdotti come quei giudizi in cui è più facile che le nostre capacità morali appaiano senza distorsioni. Perciò quando decidiamo di quali dei nostri giudizi dobbiamo tener conto, possiamo ragionevolmente accettarne alcuni ed escluderne altri. Per esempio, possiamo scartare quei giudizi che sono stati dati in modo esitante, o quelli in cui abbiamo scarsa fiducia. Allo stesso modo, possono essere lasciati da parte quelli formulati quando si è agitati o spaventati, o quando ci si aspetta un vantaggio personale. Tutti questi giudizi possono risultare facilmente sbagliati o influenzati da un'eccessiva preoccupazione per i nostri interessi. I giudizi ponderati sono soltanto quelli formulati in situazioni che favoriscono l'uso del nostro senso di giustizia e cioè in circostanze in cui non valgono le più comuni giustificazioni degli errori. Si suppone allora che la persona che dà il giudizio possieda la capacità, la possibilità e il desiderio di giungere a una decisione corretta (o almeno che non abbia l'intenzione contraria). Oltre a questo, i criteri che identificano questi giudizi non sono arbitrari. Essi sono infatti simili a quelli che scelgono i giudizi ponderati di qualunque specie. E, una volta considerato il senso di giustizia come una facoltà mentale che richiede l'esercizio del pensiero, i giudizi rilevanti sono semplicemente quelli formulati in condizioni favorevoli per giudicare e deliberare.

Mi occuperò adesso della nozione di equilibrio riflessivo. La necessità di questo concetto si spiega nel modo seguente. Nei limiti fin qui assegnati alla filosofia morale, si potrebbe sostenere che la giustizia come equità è l'ipotesi secondo la quale i principi che

verrebbero scelti nella posizione originaria si identificano con quelli che corrispondono ai nostri giudizi ponderati, esprimendo così il nostro senso di giustizia. Ma, ovviamente, questa interpretazione è troppo semplificata. Quando definiamo il nostro senso di giustizia dobbiamo lasciare spazio alla possibilità che i nostri giudizi ponderati siano normalmente soggetti a determinate distorsioni e anomalie, nonostante le circostanze favorevoli in cui sono stati formulati. Se veniamo messi di fronte a una espressione intuitivamente attraente del nostro senso di giustizia (che per esempio include certe ipotesi ragionevoli e naturali), possiamo facilmente rivedere i nostri giudizi e uniformarli ai principi della teoria, anche se la teoria stessa non si adatta perfettamente ai nostri giudizi preesistenti. Ciò accade più facilmente se riusciamo a scoprire una spiegazione delle deviazioni che indeboliscono la nostra fiducia nei giudizi iniziali, e se la concezione proposta genera un giudizio che troviamo accettabile. Dal punto di vista della teoria morale, la miglior rappresentazione del senso di giustizia di una persona non è quella che si adatta ai suoi giudizi prima che una qualunque concezione della giustizia sia stata presa in esame, bensì quella che corrisponde ai suoi giudizi in equilibrio riflessivo. Come abbiamo visto, questo stadio viene raggiunto dopo che una persona ha valutato concezioni differenti e ha rivisto i propri giudizi in armonia con una di queste, o mantenuto fede alle proprie convinzioni iniziali (e alla concezione corrispondente).

Esistono numerose interpretazioni del concetto di equilibrio riflessivo. Quella nozione, infatti, varia a seconda del caso in cui si prendono in considerazione soltanto quelle descrizioni che più o meno corrispondono, a eccezione di alcune discrepanze minori, ai giudizi esistenti di un individuo, o del caso in cui si considerano tutte le possibili espressioni cui potrebbero realisticamente uniformarsi i giudizi di un individuo, insieme a tutti gli argomenti filosoficamente rilevanti in loro favore. Nel primo caso ci troveremmo a esprimere il senso di giustizia di una persona quasi esattamente, nonostante si sia accettato di smussare alcune irregolarità; nel secondo caso, questo senso di giustizia potrebbe subire o meno dei cambiamenti radicali. È chiaro che in filosofia

morale ci si occupa del secondo tipo di equilibrio riflessivo. Senza dubbio non è certo che si possa raggiungere questo stato. Infatti, anche se l'idea di tutte le espressioni possibili e di tutti gli argomenti filosoficamente rilevanti è ben definita (e ciò è discutibile), non abbiamo la possibilità di prendere in esame ognuno di essi. Il massimo che possiamo fare è studiare le concezioni della giustizia che ci sono state tramandate dalla tradizione della filosofia morale, unitamente a tutte le altre con cui verremo in contatto, e occuparci di queste. Questo è più o meno ciò che intendo fare, poiché nell'esporre la giustizia come equità, comparerò i suoi principi e i suoi temi con quelli di alcune altre ben note posizioni. Alla luce di queste considerazioni, la giustizia come equità può essere intesa come una teoria che afferma che i due principi menzionati precedentemente verrebbero scelti, nella posizione originaria, in alternativa ad altre concezioni tradizionali della giustizia, per esempio quelle basate sulla utilità e sulla perfezione; e che questi principi corrispondono ai nostri giudizi ponderati meglio di quanto non facciano le concezioni alternative. La giustizia come equità, di conseguenza, ci avvicina a un ideale filosofico, anche se naturalmente non lo raggiunge.

Questa spiegazione dell'equilibrio riflessivo genera direttamente un buon numero di interrogativi. Per esempio, esiste davvero un equilibrio riflessivo (nel senso dell'ideale filosofico)? E, in caso affermativo, è unico oppure no? Anche ammesso che sia unico, è possibile raggiungerlo? Forse il giudizio da cui partiamo, o lo sviluppo stesso della riflessione (o entrambi) influenzano la posizione finale, ammesso che ne esista una. Tuttavia, discutere ora di questi temi mi sembra perfettamente inutile. Essi sono molto al di là delle nostre capacità. Non mi chiederò neppure se i principi che caratterizzano i giudizi ponderati di persone diverse sono i medesimi. Do per scontato che questi principi sono o approssimativamente gli stessi per giudizi in equilibrio riflessivo di persone diverse, o, nel caso contrario, che i loro giudizi si dividano lungo alcune linee principali, rappresentate dall'insieme delle dottrine tradizionali di cui parlerò più avanti. (In realtà una persona può trovarsi divisa tra opposte concezioni allo stesso

tempo.) Se, alla fine, le concezioni della giustizia dei singoli risultano essere differenti, i modi in cui ciò può avvenire acquistano un'estrema importanza. Naturalmente non possiamo sapere se queste concezioni variano e in che modo, fino a quando non siamo in possesso di una più dettagliata conoscenza della loro struttura. Ed è ciò che ci manca adesso, anche per il caso di un singolo o di un gruppo omogeneo di persone. Se riusciamo a caratterizzare il senso di giustizia di una persona (istruita), siamo così sulla buona strada verso una teoria della giustizia. Potremmo fare l'ipotesi che ciascuno possiede dentro di sé l'intera forma di una concezione morale. Così, per gli scopi di questo libro, le uniche opinioni rilevanti sono quelle dell'autore e del lettore. Le idee altrui hanno il solo scopo di chiarirci le nostre.

Voglio sottolineare che, almeno nel suo stadio iniziale, una teoria della giustizia è innanzitutto una teoria. È una teoria dei sentimenti morali che (richiamando un titolo del XVIII secolo) mostra i principi che regolano le nostre capacità morali, o meglio, il nostro senso di giustizia. Esiste una classe definita e limitata di fatti in relazione ai quali possiamo controllare i nostri principi, vale a dire i nostri giudizi ponderati in equilibrio riflessivo. Una teoria della giustizia è sottoposta alle stesse regole metodologiche delle altre teorie. Le definizioni e le analisi del significato non hanno un ruolo speciale: la definizione non è altro che uno dei mezzi usati per costruire la struttura generale della teoria. Una volta costituita l'intera struttura, le definizioni non possiedono alcuno status particolare e restano valide o vengono rifiutate insieme alla teoria stessa. In ogni caso è ovviamente impossibile fondare una teoria sostantiva della giustizia sulla sola base di definizioni e verità logiche. L'analisi dei concetti morali e l'a priori, per quanto considerati in senso tradizionale, formano una base troppo debole. La teoria morale deve essere libera di usare a proprio piacimento ipotesi contingenti e fatti generali. Non c'è altro mezzo per rappresentare i nostri giudizi ponderati in equilibrio riflessivo. Questa è la concezione degli autori classici almeno fino a Sidgwick; non vedo alcun motivo per abbandonarla.²⁶

Inoltre, i problemi di significato e di giustificazione possono

risultare molto più semplici, se siamo in grado di trovare una rappresentazione accurata delle nostre concezioni morali. In questo caso, alcune di esse non sono più un problema. Per esempio, si può considerare lo straordinario approfondimento della nostra comprensione del significato e della giustificazione di proposizioni logiche e matematiche reso possibile dagli sviluppi avvenuti dai tempi di Frege e Cantor. La conoscenza delle strutture fondamentali della logica e della teoria degli insiemi e delle loro relazioni con la matematica ha trasformato la filosofia di queste discipline in una misura tale, quale l'analisi concettuale e linguistica non avrebbero mai potuto. È sufficiente solo menzionare la divisione delle teorie in quelle che sono decidibili e complete, indecidibili ma complete e né decidibili né complete. I problemi del significato e della verità, in logica e in matematica, sono stati profondamente trasformati dalla scoperta dei sistemi logici che chiarivano questi concetti. Una volta che il contenuto sostantivo delle concezioni morali sarà compreso più a fondo, diventerà possibile una trasformazione di questo genere. Può darsi che risposte convincenti per i problemi di significato e di giustificazione dei giudizi morali non possano essere ottenute in altro modo.

Intendo quindi mettere in risalto il ruolo fondamentale rivestito dallo studio delle nostre concezioni morali sostantive. Ma se si riconosce la loro complessità, occorre accettare come corollario il fatto che le nostre teorie attuali sono ancora rudimentali e assai lacunose. Dobbiamo essere tolleranti verso le semplificazioni quando mettono in luce le caratteristiche generali dei nostri giudizi e vi si approssimano. Le obiezioni in termini di controesempi devono essere usate con attenzione, poiché ci possono dire soltanto quello che già sappiamo, e cioè che la nostra teoria è errata in alcuni punti. È molto più importante scoprire la frequenza e la misura di questi errori. Presumibilmente tutte le teorie sono errate in alcuni punti. Il problema reale è quello di comprendere, in ogni dato momento, qual è tra tutte le teorie proposte la migliore approssimazione complessiva. Per assicurarsi di ciò, è necessaria una certa conoscenza della struttura delle teorie rivali. È per questo motivo che ho tentato di classificare e di

discutere le concezioni della giustizia in riferimento alle loro idee intuitive fondamentali, poiché sono esse a chiarire le differenze principali tra le teorie.

Presenterò la giustizia come equità in contrasto con l'utilitarismo. E questo, per vari motivi, in parte di tipo espositivo e in parte dovuti al fatto che le numerose versioni dell'utilitarismo hanno dominato e continuano a dominare la nostra tradizione filosofica. Questa preminenza è stata mantenuta nonostante la lunga serie di malintesi a cui l'utilitarismo ha così spesso dato adito. Credo che la spiegazione di questo particolare stato di cose risieda nel fatto che non è stata proposta finora alcuna alternativa costruttiva che possieda le stesse virtù di chiarezza e di sistematicità e che, nello stesso tempo, risolva i dubbi in questione. L'intuizionismo non è costruttivo, mentre il perfezionismo risulta inaccettabile. Secondo la mia ipotesi, uno sviluppo corretto della dottrina contrattualista può annullare lo svantaggio. Credo che la giustizia come equità sia un tentativo in questa direzione.

Naturalmente la teoria contrattualista che esporrò è soggetta alle difficoltà che abbiamo appena sottolineato. Essa non fa eccezione alla rozzezza che contraddistingue le attuali teorie morali. Ciò che si può dire riguardo alle regole di priorità, per esempio, è scoraggiante per la sua pochezza; e benché un ordinamento lessicale possa andar bene, per alcuni casi importanti, credo che non possa essere considerato completamente soddisfacente. Ciò nonostante c'è piena libertà di usare espedienti semplificatori, come ho fatto spesso. Dovremmo considerare una teoria della giustizia come una struttura orientativa il cui scopo è di mettere in risalto la nostra sensibilità morale, così come quello di proporre alle nostre capacità intuitive una materia di giudizio più circoscritta e comprensibile. I principi di giustizia classificano certe considerazioni come moralmente rilevanti, e le regole di priorità prescrivono il corretto ordine in caso di contrasto tra di loro, mentre la concezione della posizione originaria definisce l'idea sottostante che caratterizza le nostre decisioni. Se questo schema nel suo complesso sembra chiarire e mettere ordine nei nostri pensieri, e se tende a ridurre la misura del disaccordo, uniformando

convinzioni eterogenee, allora ha fatto tutto ciò che ci si poteva ragionevolmente aspettare da esso. Le numerose semplificazioni proposte possono essere giustificate in via provvisoria, poiché costituiscono gli elementi di una struttura che sembra essere efficace.

¹ Su questo punto seguo H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, The Clarendon Press, Oxford 1961, pp. 155-159; tr. it. *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino 1965.

² D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, a cura di L.A. Selby-Bigge, Oxford 1902², III, I, §3, p. 184; tr. it. *Ricerche sull'intelletto umano e i principi della morale*, Laterza, Bari 1957.

³ Aristotele, *Etica a Nicomaco*, 1129b-1130b5. Ho seguito l'interpretazione di G. Vlastos, *Justice and Happiness in the "Republic"*, in *Plato: A Collection of Critical Essays*, a cura di G. Vlastos, Doubleday and Company, Garden City (N.Y.) 1971, vol. 2, pp. 70 sgg. Per una discussione su Aristotele e la giustizia, vedi W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, The Clarendon Press, Oxford 1968, cap. 10.

⁴ Come suggerisce il testo, considero il *Secondo trattato sul governo* di Locke, *Il contratto sociale* di Rousseau e i lavori di Kant sull'etica, a cominciare dai *Fondamenti della metafisica dei costumi*, come classici della tradizione contrattualista. Il *Leviatano* di Hobbes pone problemi a sé. Un panorama storico generale è fornito da J.W. Gough, *The Social Contract*, The Clarendon Press, Oxford 1957², e da O. Gierke, *Natural Law and Theory of Society*, tr. ingl. e introduzione di E. Baker, The University Press, Cambridge 1934. Una presentazione della visione contrattualista come icona fondamentalmente etica si trova in G.R. Grice, *The Grounds of Moral Judgement*, The University Press, Cambridge 1967. Vedi anche qui §19, n. 30.

⁵ Kant è chiaro sul carattere ipotetico dell'accordo originario. Vedi *La metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1973, I (*Rechtslehre*), in particolare §§47 e 52; e la parte II del saggio in *Kant's Political Writings*, a cura di H. Reiss, tr. ingl. di H.B. Nisbet, The University Press, Cambridge 1970, pp. 73-87; tr. it. *Sopra il detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1973. Vedi G. Vlachos, *La pensée politique de Kant*, PUF, Paris 1962, pp. 326-335; e J.G. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right*, Macmillan, London 1970, pp. 109-112, 133-136 per una ulteriore discussione.

⁶ Devo la formulazione di questa idea intuitiva a Alan Gibbard.

⁷ Il processo di reciproco adattamento tra principi e giudizi ponderati non è caratteristico della sola filosofia morale. Vedi N. Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1955, pp. 65-68, per simili osservazioni riguardanti la giustificazione dei principi di inferenza deduttiva e induttiva.

⁸ Henri Poincaré osserva: "Il nous faut une faculté qui nous fasse voir le but de loin, et cette faculté, c'est l'intuition"; *La valeur de la science*, Flammarion, Paris 1909, p. 27.

⁹ Considero il libro di Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London 1907⁷, un resoconto dello sviluppo della teoria morale utilitarista. Il libro III dei suoi *Principles of Political Economy*, London 1883, applica questa dottrina a problemi di giustizia economica e sociale e precorre A.C. Pigou, *The Economics of Welfare*, Macmillan, London 1932⁴; tr. it. *Economia del benessere*, UTET, Torino 1968. Il libro di H. Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, London 1902, contiene una breve storia della tradizione utilitarista. Possiamo seguirlo accettando, con una certa arbitrarietà, che essa abbia inizio con *An Inquiry Concerning Virtue and Merit* (1711) di Shaftesbury, e con *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil* (1725) di Hutcheson. A quanto risulta, Hutcheson è stato il primo a enunciare con chiarezza il principio di utilità. Nell'*Inquiry*, sez. III, §8, egli afferma che "la migliore azione possibile è quella che procura la maggiore felicità per il più gran

numero; e la peggiore è quella che, similmente, genera la miseria". Altri scritti fondamentali del XVIII secolo sono quelli di D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), a cura di Selby-Bigge, Oxford 1888; tr. it. *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Bari 1975 e *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751); tr. it. *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Laterza, Bari 1967; *A Theory of the Moral Sentiments* (1759) di Adam Smith; tr. it. *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano 1995; *The Principles of Morals and Legislation* (1789) di J. Bentham. A questi dobbiamo aggiungere gli scritti di J.S. Mill, in particolare *Utilitarianism* (1863); tr. it. *Utilitarismo*, Cappelli, Bologna 1981 e di F.Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics*, London 1888. La discussione sull'utilitarismo ha acquisito in anni recenti un aspetto alquanto differente, concentrandosi su ciò che possiamo chiamare il problema della coordinazione e relative questioni di pubblicità. Questo sviluppo prende le mosse dai saggi di R.F. Harrod, *Utilitarianism Revised*, in "Mind", vol. 45, 1936; J.D. Mabbott, *Punishment*, in "Mind", vol. 48, 1939; J. Harrison, *Utilitarianism. Universalization and Our Duty to Be Just*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", vol. 53, 1952-1953; e J.O. Urmson, *The Interpretation of the Philosophy of J.S. Mill*, in "Philosophical Quarterly", vol. 3, 1953. Vedi anche J.J.C. Smart, *Extreme and Restricted Utilitarianism*, in "Philosophical Quarterly", 6, 1956, e il suo *Outline of a System of Utilitarian Ethics*, The University Press, Cambridge 1961. Per una trattazione di questi argomenti, vedi D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, The Clarendon Press, Oxford 1965; e A. Gibbard, *Utilitarianism and Coordination*, dissertazione, presso la Harvard University (Mass.) 1971. Intendo lasciare da parte i problemi sollevati da questi lavori, peraltro importanti, poiché non influiscono direttamente sulle questioni inerenti alla distribuzione che voglio esaminare. Occorre menzionare anche i saggi di J.C. Harsanyi, e in particolare *Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking*, in "Journal of Political Economy", 1953, e *Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparison of Utility*, in "Journal of Political Economy", 1955, e R.B. Brandt, *Some Merits of*

One Form of Rule Utilitarianism, in "University of Colorado Studies", Boulder (Col.) 1967. Vedi anche qui, più avanti, §§27-28.

¹⁰ Per questo punto, vedi anche D.P. Gauthier, *Practical Reasoning*, The Clarendon Press, Oxford 1963, pp. 126 sgg. Il testo sviluppa l'idea presente in *Constitutional Liberty*, cit., pp. 124 sgg., che è a sua volta legato all'idea di giustizia come decisione amministrativa di grado superiore. Vedi *Justice as Fairness*, cit., pp. 185-187. Per riferimenti agli utilitaristi che propongono apertamente questa estensione, vedi §30, n. 37. La distinzione tra il principio di integrazione sociale e quello personale è affermata da R.B. Perry, *General Theory of Value*, Longmans, Green and Co., New York 1926, pp. 674-677. Egli attribuisce il mancato riconoscimento di questo fatto a Émile Durkheim e ad altri che condividevano le sue idee. La sua concezione di integrazione sociale è quella affermata da uno scopo benevolo, condiviso e dominante. Vedi qui, più avanti, §24.

¹¹ Adotto qui la definizione di teoria ideologica data da W.K. Frankena in *Ethics*, M. Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs (N.J.) 1963, p. 13; tr. it. *Etica*, Edizioni di Comunità, Milano 1981.

¹² A questo riguardo, vedi H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, cit., pp. 416 sgg.

¹³ Vedi J.S. Mill, *Utilitarianism*, cit., cap. IV, ultime due parti; tr. it. cit.

¹⁴ Per Bentham vedi *The Principles of International Law*, Saggio I, in J. Bentham, *The Works*, a cura di John Bowring, Edinburgh 1838-1843, vol. II, p. 537; per Edgeworth vedi *Mathematical Psychics*, cit., pp. 52-56, e anche le prime pagine di *The Pure Theory of Taxation*, in "Economic Journal", vol. 7, 1897, dove lo stesso argomento è esposto più concisamente. Vedi qui, più avanti, §28.

¹⁵ J. Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, cit., cap. I, sez. IV.

¹⁶ La priorità del giusto è una caratteristica centrale dell'etica di Kant. Vedi, per esempio, la *Kritik der praktischen Vernunft*, in I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften (vol. 5), parte I, libro I, cap. 2, specialmente pp. 6265; tr. it. *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2004. Una chiara affermazione si trova in *Teoria e pratica* (titolo abbreviato),

in H. Reiss (a cura di), *Kant's Political Writings*, cit., pp. 67 sgg.; tr. it. cit.

¹⁷ D. Hume, *Of the Original Contract*, in *Essays Moral, Political and Literary*, a cura di T.H. Green e T.H. Grose, London 1875, vol. I, pp. 454 sgg.

¹⁸ Teorie intuizioniste di questo tipo si trovano in B. Barry, *Political Argument*, Routledge and Kegan Paul, London 1965, specialmente alle pp. 4-8 e 286 sgg.; e in R.B. Brandt, *Ethical Theory*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs (N.J.) 1959, pp. 40-41, 426, 429 sgg., dove il principio di utilità è combinato con un principio di eguaglianza; e N. Rescher, *Distributive Justice*, Bobbs-Merrill, New York 1966, pp. 35-41 e 115-121, dove analoghe restrizioni sono introdotte grazie al concetto della media effettiva. Robert Nozick discute alcuni di questi problemi, sviluppando questo tipo di intuizionismo in *Moral Complications and Moral Structures*, in "Natural Law Forum", vol. 13, 1968.

L'intuizionismo in senso tradizionale include alcune tesi epistemologiche tra le quali, per esempio, quelle dell'autoevidenza e della necessità dei principi morali. Lavori rappresentativi in questo senso sono G.E. Moore, *Principia Ethica*, The University Press, Cambridge 1903, specialmente i capp. 1 e 6; tr. it. *Principia Ethica*, Bompiani, Milano 1972; i saggi e le lezioni di H.A. Prichard in *Moral Obligation*, The Clarendon Press, Oxford 1949, in particolare il primo saggio, *Does Moral Philosophy Rest on Mistake?* (1912); W.D. Ross, *The Right and the Good*, The Clarendon Press, Oxford 1930, specialmente i capp. 1 e 2, e *The Foundationl of Ethics*, The Clarendon Press, Oxford 1939. Si veda anche il trattato del XVIII secolo di R. Price, *A Review of the Principal Questions of Morals* (1787³), a cura di D.D. Raphael, The Clarendon Press, Oxford 1948. Per una recente discussione di questa classica forma di intuizionismo, vedi H.I. McCloskey, *Meta-Ethics and Normative Ethics*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1969.

¹⁹ Per l'uso di questo particolare mezzo nella spiegazione delle teorie intuizioniste, vedi B. Barry, *Political Argument*, cit., pp. 3-8. Quasi ogni libro sulla teoria della domanda o sull'economia del benessere ne conterrà un'esposizione. W.J. Baumol, *Economic*

Theory and Operations Analysis, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs (N.J.) 1965², cap. 9, ne dà una chiara descrizione; tr. it. *Teoria economica e analisi operativa*, Franco Angeli, Milano 1977.

²⁰ Vedi G.E. Moore, *Principia Ethica*, cit., cap. 6; tr. it. cit. La natura intuizionista della dottrina di Moore è dimostrata dal suo principio di unità organica, pp. 27-31.

²¹ Vedi W.D. Ross, *The Right and the Good*, cit., pp. 21-27.

²² Per Mill, vedi *A System of Logic*, libro VI, cap. XII, sez. 7; tr. it. *Sistema di logica raziocinativa e induttiva*, Ubaldini, Roma 1968; e *Utilitarianism*, cit., cap. V, parti 26-31 (tr. it. cit.), dove questo argomento viene avanzato in relazione ai precetti di giustizia di senso comune. Per H. Sidgwick, vedi *The Methods of Ethics*, cit., spec. libro IV, capp. 2 e 3, che riassumono buona parte della discussione del libro III.

²³ Il termine “lessicografico” deriva dal fatto che gli esempi più familiari di un simile ordinamento sono quelli delle parole nei dizionari. Per vedere questo fatto, basta sostituire alle lettere dei numeri, mettendo “1” al posto di “a”, “2” al posto di “b” e così via, e classificando poi le stringhe di numeri così ottenute da sinistra a destra, spostandosi a destra solo quando è necessario per risolvere una situazione di parità. In generale, un ordinamento lessicale non può essere rappresentato da una unione continua di utilità a valori reali; infatti violerebbe il requisito di continuità. Vedi I.F. Pearce, *A Contribution to Demand Analysis*, The Clarendon Press, Oxford 1946, pp. 22-27; e A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, cit., pp. 34 sgg. Per ulteriori riferimenti, vedi H.S. Houthakker, *The Present State Consumption Theory*, in “Econometrica”, vol. 29, 1961, pp. 710 sgg.

Nella storia della filosofia morale la concezione di un ordinamento lessicale appare di tanto in tanto, anche se non viene discussa esplicitamente. Un chiaro esempio può essere ricavato da F. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy* (1755). Egli propone che, nel comparare piaceri dello stesso genere, si usi l'intensità e la durata; se consideriamo invece piaceri di generi differenti, dobbiamo considerare congiuntamente la loro dignità e la loro durata. Piaceri di grado superiore possono avere un valore

maggiore di quello posseduto da piaceri di grado inferiore, per quanto maggiori siano l'intensità e la durata di questi ultimi. Vedi *British Moralists*, a cura di L.A. Selby-Bigge, Oxford 1897, vol. 1, pp. 421-423. Il ben noto punto di vista di J.S. Mill, in *Utilitarianism*, cit., cap. II, parti 6-8 (tr. it. cit.), è simile a quello di Hutcheson. È altrettanto naturale considerare il valore morale come serialmente precedente gli altri valori non morali. Vedi per esempio W.D. Ross, *The Right and the Good*, cit, pp. 149-154. Identici casi di un ordinamento simile sono naturalmente la priorità della giustizia osservata nel §1, e la priorità del diritto quale si trova in Kant.

La teoria dell'utilità in campo economico iniziò con un implicito riconoscimento della struttura gerarchica dei desideri e della priorità delle considerazioni morali. Ciò è evidente in W.S. Jevons, *The Theory of Political Economy*, London 1871, pp. 2732; tr. it. *Teoria della economia politica*, UTET, Torino 1976. Jevons afferma una concezione analoga a quella di Hutcheson e confina l'uso del calcolo di utilità da parte dell'economista al più basso livello dei sentimenti. Per una discussione della gerarchia dei desideri in rapporto alla teoria dell'utilità, vedi N. Georgescu-Roegen, *Choice, Expectations and Measurability*, in "Quarterly Journal of Economics", vol. 68, 1954, in particolare le pp. 510-520.

²⁴ In questo paragrafo seguirò in generale il punto di vista espresso in *Outline of a Procedure for Ethics*, in "Philosophical Review", vol. 60, 1951.

²⁵ Vedi N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1965, pp. 3-9; tr. it. *Aspetti della teoria della sintassi*, Boringhieri, Torino 1970.

²⁶ Credo che questo punto di vista si rifaccia essenzialmente alla procedura di Aristotele nell'*Etica a Nicomaco*. Vedi W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, cit., cap. III, specialmente pp. 37-45. Sidgwick, dal canto suo, considerò la storia della filosofia morale come una serie di tentativi di definire "con la massima chiarezza e respiro quelle intuizioni primarie della Ragione la cui applicazione scientifica può allo stesso tempo correggere e sistematizzare le comuni credenze morali dell'umanità" (*The Methods of Ethics*, cit., pp. 373 sgg.). Egli dà per scontato che la

riflessione filosofica porterà a ripensamenti nei nostri giudizi ponderati, e sebbene nella sua teoria vi siano elementi di intuizionismo epistemologico, essi non ottengono molto peso quando non sono confortati da considerazioni sistematiche. Per una descrizione della metodologia di Sidgwick, vedi J.B. Schneewind, *First Principles and Common Sense Morality in Sidgwick's Ethics*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", vol. 45, 1963.

Capitolo II. I principi di giustizia

La teoria della giustizia può essere divisa in due parti principali: 1) un'interpretazione della situazione iniziale e una formulazione dei vari principi di scelta disponibili al riguardo e 2) un argomento che stabilisca quali di questi principi sarebbero di fatto adottati. In questo capitolo prenderemo in esame e spiegheremo il significato di due principi di giustizia per istituzioni e di numerosi altri per individui. Per ora, quindi, a me interessa solo un aspetto della prima parte della teoria. Fino all'inizio del prossimo capitolo eviterò di affrontare l'interpretazione della situazione iniziale e di presentare l'argomento che mostra che i principi scelti effettivamente sarebbero proprio quelli qui presi in esame. Verrà discussa una pluralità di temi, tra cui: le istituzioni come oggetti di giustizia e il concetto di giustizia formale; tre tipi di giustizia procedurale; il ruolo della teoria del bene e il senso in cui i principi di giustizia sono egualitari. In ognuno di questi casi, il mio scopo è spiegare il significato e l'applicazione di questi principi.

10. Istituzioni e giustizia formale

L'oggetto principale dei principi di giustizia sociale è la struttura di base della società, l'assetto delle istituzioni sociali maggiori entro uno schema di cooperazione. Abbiamo visto che questi principi devono regolare l'assegnazione di diritti e doveri in queste istituzioni e determinare la distribuzione appropriata dei vantaggi e degli oneri della vita sociale. I principi di giustizia per

istituzioni non devono essere confusi con quelli che si applicano agli individui e alle loro azioni in circostanze particolari. Questi due tipi di principi si applicano a oggetti differenti e devono essere discussi separatamente.

Con istituzione, intendo un sistema pubblico di regole che definisce cariche e posizioni, con i loro rispettivi diritti e doveri, poteri, immunità e via dicendo. Queste regole definiscono alcune forme di azione come permesse e altre come vietate, fornendo protezione e sanzioni in caso di violazioni. Possiamo considerare i giochi e i rituali, i processi e i parlamenti, i mercati e i sistemi di proprietà come esempi di istituzioni, o più in generale, di pratiche sociali. Un'istituzione può essere intesa in due modi: in primo luogo come un oggetto astratto, cioè come una forma possibile di condotta espressa da un sistema di regole; e, in secondo luogo, come la realizzazione delle azioni specificate da quelle regole, nel pensiero e nella condotta di determinate persone in un certo tempo e luogo. Esiste quindi un'ambiguità riguardo al fatto se sia l'istituzione come oggetto astratto o come realizzazione concreta a essere giusta o ingiusta. Sembra meglio affermare che ciò che è giusto o ingiusto è piuttosto l'istituzione realizzata ed effettivamente imparzialmente amministrata. L'istituzione come oggetto astratto è giusta o ingiusta solo nel senso in cui qualsiasi sua realizzazione potrebbe esserlo.

L'esistenza di un'istituzione in un certo tempo e luogo è data dal fatto che le azioni che essa definisce vengono normalmente compiute sulla base di una comprensione pubblica del fatto che il sistema di regole che definisce l'istituzione deve essere seguito. In questo senso le istituzioni parlamentari sono definite da un certo sistema di regole (o, in senso più comprensivo, da una famiglia di questi sistemi). Queste regole enumerano determinati tipi di azione, che vanno dal tenere una seduta parlamentare al votare su un progetto di legge, al proporre un ordine del giorno. Diversi tipi di norme generali sono sistemati in uno schema coerente. Un'istituzione parlamentare esiste, in un certo tempo e in un certo luogo, se determinate persone compiono le azioni appropriate, si impegnano in queste attività nel modo richiesto, nel reciproco

riconoscimento della comune comprensione che la loro condotta si accorda con le regole che essi devono osservare.¹

Quando affermo che un'istituzione, e quindi la struttura di base della società, è un sistema pubblico di regole, intendo dire che chiunque è impegnato in essa sa ciò che saprebbe se queste regole e la sua partecipazione all'attività che esse definiscono fossero il risultato di un accordo. Chi fa parte di un'istituzione sa ciò che le regole richiedono a lui e agli altri. Egli sa anche che gli altri sanno ciò e che essi sanno che lui sa, e via dicendo. Senza dubbio questa condizione non è sempre soddisfatta dalle istituzioni effettive, ma è un'assunzione ragionevolmente semplificatrice. I principi di giustizia vanno applicati agli assetti sociali, che vengono considerati pubblici in questo senso. Nel caso in cui le regole di una certa parte di un'istituzione sono conosciute solo da coloro che appartengono a essa, possiamo assumere che esiste un'intesa per cui coloro che vi appartengono possono formulare regole riguardanti se stessi soltanto nella misura in cui queste ultime tendono a raggiungere fini comunemente accettati, senza pregiudizio per gli altri. La pubblicità delle regole di un'istituzione assicura che i partecipanti conoscano quali reciproche limitazioni di comportamento devono attendersi e quali tipi di azioni sono permessi. Esiste una base comune per determinare le aspettative reciproche. Inoltre, in una società bene-ordinata, cioè regolata da una concezione condivisa della giustizia, esiste anche un'intesa pubblica riguardo a ciò che è giusto o ingiusto. Assumerò in seguito che i principi di giustizia vengono scelti a condizione che si sappia che essi devono essere pubblici (§23). Questa è una condizione naturale per una teoria contrattualista.

È necessario osservare la distinzione tra le norme costitutive di un'istituzione che stabiliscono i suoi vari diritti e doveri e simili, e le strategie e le massime che, per particolari obiettivi, permettono di trarre i maggiori vantaggi dall'istituzione stessa.² Strategie e massime razionali sono basate su un'analisi di quali azioni permesse verranno scelte da individui o gruppi, in vista dei propri interessi, credenze e congetture riguardo ai rispettivi piani di vita. Queste strategie e massime non fanno esse stesse parte

dell'istituzione. Esse appartengono piuttosto alla teoria delle istituzioni, per esempio alla teoria della politica parlamentare. Normalmente la teoria di un'istituzione, allo stesso modo di quella di un gioco, prende come date le regole costitutive, analizza il modo in cui il potere è distribuito, e spiega come i partecipanti tendano a servirsi delle opportunità che si presentano loro. Naturalmente, quando si progettano o si riformano assetti sociali, occorre esaminare gli schemi e le tattiche che essi rendono possibili, e le forme di comportamento che tendono a incoraggiare. In una situazione ideale le regole dovrebbero essere definite in modo che gli individui siano spinti ad agire dai loro interessi dominanti in direzioni che facciano progredire l'insieme dei fini socialmente desiderabili. La condotta di individui guidati dai loro piani razionali dovrebbe essere quanto più coordinata possibile, in modo da ottenere risultati che, sebbene non intesi o neppure previsti, siano tuttavia i migliori dal punto di vista della giustizia sociale. Bentham considera questo tipo di coordinazione come un'identificazione artificiale di interessi, e Smith come l'opera di una mano invisibile.³ Essa è lo scopo ricercato dal legislatore ideale che emana una legge, e quello del moralista che si batte per la sua riforma. Ciò non toglie che le strategie e le tattiche seguite dagli individui singoli, pur rimanendo essenziali per la valutazione delle istituzioni, restano estranee al sistema pubblico di regole che le definiscono.

Possiamo inoltre fare una distinzione tra una singola regola (o un gruppo di regole), un'istituzione (o una sua parte essenziale), e la struttura di base del sistema sociale nel suo complesso. Ciò ha la sua motivazione nel fatto che una o più regole di un assetto possono risultare ingiuste, senza che per questo lo sia anche l'istituzione stessa. Allo stesso modo un'istituzione può essere ingiusta, senza che questo debba valere per l'intero sistema sociale. Esiste non solo la possibilità che le singole regole e istituzioni non siano di per sé sufficientemente importanti, ma anche quella che, all'interno della struttura di un'istituzione o di un sistema sociale, un'ingiustizia palese possa compensarne un'altra. Il tutto risulta meno ingiusto di quanto sarebbe se contenesse soltanto una delle

parti ingiuste. È inoltre possibile immaginare un sistema sociale ingiusto, anche se non lo è alcuna delle sue istituzioni separatamente presa; l'ingiustizia consegue dal modo in cui esse sono combinate insieme per formare un unico sistema. Un'istituzione può incoraggiare e apparentemente giustificare aspettative negate o ignorate da altre. Queste distinzioni sono piuttosto ovvie. Esse riflettono semplicemente il fatto che, quando valutiamo le istituzioni, possiamo considerarle in contesti più ampi o più ristretti.

È necessario sottolineare che esistono istituzioni cui non si può normalmente applicare il concetto di giustizia. Un rituale, per esempio, non è comunemente considerato giusto o ingiusto, sebbene, senza dubbio, esistano casi in cui ciò non è vero, come quello del sacrificio rituale del primogenito o dei prigionieri di guerra. Una teoria generale della giustizia dovrebbe indicare le occasioni in cui rituali e altre pratiche, normalmente non considerate giuste o ingiuste, siano invece soggette a questo tipo di valutazione. Esse dovrebbero implicare in qualche modo un'allocazione di certi valori e diritti tra le persone. Non intendo però occuparmi ora di questa indagine più ampia. L'interesse qui è rivolto esclusivamente alla struttura di base della società e alle sue istituzioni maggiori, e di conseguenza ai casi tipici di giustizia sociale.

Supponiamo ora che esista una determinata struttura di base, e che le sue regole soddisfino una determinata concezione della giustizia. Può accadere che non accettiamo i suoi principi, o che li troviamo addirittura ingiusti e detestabili. Ma essi sono egualmente principi di giustizia, per il fatto che in questo sistema assumono il ruolo della giustizia: essi forniscono un'assegnazione dei diritti e doveri fondamentali, e determinano la suddivisione dei vantaggi della cooperazione sociale. Immaginiamo ancora che questa concezione della giustizia sia generalmente accettata dalla società e che le istituzioni siano amministrate in modo coerente e imparziale da giudici e altri funzionari. Ciò significa che i casi simili vengono trattati in modo simile, dato che le differenze e le similarità rilevanti sono identificate dalle norme esistenti. La regola corretta

definita dalle istituzioni è normalmente rispettata e interpretata dalle autorità in modo adeguato. Possiamo chiamare giustizia formale l'amministrazione imparziale e coerente di leggi e istituzioni, qualunque siano i loro principi sostanziali. Se crediamo che il concetto di giustizia esprima sempre qualche tipo di eguaglianza, allora la giustizia formale richiede che le leggi e le istituzioni si applichino egualmente (cioè allo stesso modo), nel loro funzionamento, agli appartenenti alle classi che esse definiscono. Come ha fatto notare Sidgwick, questo tipo di eguaglianza è implicito nella stessa nozione di legge o di istituzione, una volta che le si consideri come schema di norme generali.⁴ La giustizia formale è aderenza al principio o, come è stato detto, obbedienza al sistema.⁵

È ovvio, aggiunge Sidgwick, che il diritto e le istituzioni possono essere attuati con eguaglianza, e pure essere ingiusti. Il fatto che casi simili siano trattati in modo simile non è una sufficiente garanzia di giustizia sostantiva. Ciò dipende dai principi secondo i quali è costruita la struttura di base. Non vi è contraddizione nel supporre che una società schiavista o castale, o caratterizzata dalle forme più arbitrarie di discriminazione, possa essere amministrata in modo coerente, anche se ciò è assai improbabile. Tuttavia, la giustizia formale, o giustizia come rispetto delle regole, esclude tipi significativi di ingiustizia. Se si suppone infatti che le istituzioni siano ragionevolmente giuste, allora acquista la massima importanza il fatto che le autorità devono essere imparziali e non influenzate da considerazioni personali, economiche e di altro genere, quando si occupano di casi particolari. Nel caso di istituzioni giuridiche la giustizia formale non è altro che un aspetto del governo della legge [*rule of law*] che favorisce e assicura le aspettative legittime. Un tipo di ingiustizia è causato dall'incapacità di giudici e autorità di seguire, nella discussione dei casi, le norme appropriate o le loro interpretazioni. Una persona è ingiusta in quanto il suo carattere e la sua inclinazione la predispongono a simili azioni. D'altronde, anche nel caso in cui le leggi e le istituzioni siano ingiuste, è spesso preferibile che vengano applicate in modo coerente. In questa maniera, coloro

che sono soggetti alle leggi fanno almeno ciò che è loro richiesto, e possono quindi difendersi di conseguenza; l'ingiustizia, invece, è ancora maggiore se quelli che sono già svantaggiati vengono trattati arbitrariamente anche in quei casi speciali in cui le norme avrebbero potuto proteggerli. D'altra parte, può essere più desiderabile migliorare in casi speciali la condizione di coloro che sono trattati ingiustamente, per mezzo di un distacco dalle norme correnti. Fino a quale punto ciò sia giustificato, soprattutto se va a danno delle aspettative che sono basate in buona fede sulle istituzioni esistenti, è uno dei più intricati problemi di giustizia politica. Tutto ciò che si può dire in generale è che l'effettività della giustizia formale, dell'obbedienza al sistema, dipende in modo evidente dalla giustizia sostanziale delle istituzioni e dalle possibilità di una loro riforma.

Si è sostenuto che in realtà giustizia sostanziale e formale tendono a procedere insieme, e che quindi istituzioni gravemente ingiuste non sono mai, o quasi mai, amministrate in maniera coerente e imparziale.⁶ Coloro che si attengono e traggono vantaggio da assetti ingiusti, e che negano con disprezzo i diritti e le libertà altrui, si sostiene, non sono molto sensibili ai casi in cui il governo della legge è in conflitto con i loro interessi del momento. In genere, l'inevitabile vaghezza delle leggi e l'ampio raggio di interpretazione possibile incoraggiano una tale arbitrarietà nelle decisioni che solo la fedeltà della giustizia può servire a ridimensionare. Si afferma perciò che, dove sono presenti la giustizia formale, il governo della legge e il rispetto delle aspettative legittime, è molto probabile che esista anche una giustizia sostanziale. Il desiderio di seguire le regole in modo imparziale e coerente, di trattare in modo simile i casi simili, di accettare le conseguenze dell'applicazione di norme pubbliche è intimamente connesso con il desiderio, o almeno con l'intenzione, di rispettare i diritti e le libertà altrui e di dividere equamente i benefici e gli oneri della cooperazione sociale. Questi due desideri tendono a essere associati tra loro; anche se l'affermazione è altamente plausibile, non intendo occuparmene ora. Essa infatti non può essere adeguatamente valutata fino a quando non sapremo quali sono i

principi più ragionevoli di giustizia sostantiva, e in quali condizioni gli uomini siano disposti ad accettarli e a seguirli. Solo quando avremo compreso il contenuto di questi principi e il loro fondamento nella ragione e negli atteggiamenti umani, potremo essere in grado di decidere se esista una stretta relazione tra la giustizia formale e quella sostanziale.

11. *I due principi di giustizia*

Formulerò ora in modo provvisorio i due principi di giustizia su cui credo ci si accorderebbe nella posizione originaria. La prima formulazione dei principi è approssimativa. In seguito prenderemo in considerazione numerose formulazioni, avvicinandoci gradualmente all'enunciazione definitiva, che verrà data solo successivamente. Credo che questo accorgimento permetta una procedura espositiva molto naturale.

La prima enunciazione dei due principi è la seguente.

Primo: ogni persona ha un eguale diritto al più esteso schema di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile schema di libertà per gli altri. *Secondo:* le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere (a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno; (b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti. Nel secondo principio vi sono due espressioni ambigue, e cioè “a vantaggio di ciascuno” e “aperte a tutti”. Una determinazione più esatta del loro significato condurrà, nel §13, a una seconda formulazione di questo principio. La versione definitiva dei due principi è data nel §46; il §39 prende in considerazione l'interpretazione del primo principio.

Questi principi si applicano, come ho già detto, alla struttura di base della società e regolano l'attribuzione di diritti e doveri nonché la distribuzione di vantaggi sociali ed economici. La loro formulazione presuppone, alla luce degli scopi di una teoria della giustizia, che la struttura sociale possa essere considerata distinta in due o più parti diverse, dove il primo principio si applica all'una e il secondo all'altra. In questo modo, possiamo distinguere tra

aspetti del sistema sociale che definiscono e assicurano le eguali libertà fondamentali e aspetti che specificano e determinano ineguaglianze sociali ed economiche. È essenziale osservare che le libertà fondamentali sono fornite da una lista di libertà di questo tipo. Importanti tra queste sono: la libertà politica (il diritto di voto e quello di ricoprire cariche pubbliche) e la libertà di parola e di riunione; la libertà di coscienza e quella di pensiero; la libertà della persona, che include la libertà dall'oppressione psicologica e quella dall'aggressione fisica e in generale la tutela dell'integrità della persona; il diritto alla proprietà personale e la libertà dall'arresto arbitrario e dalla confisca nei termini previsti da uno stato di diritto [*rule of law*]. Queste libertà devono essere eguali come previsto dal primo principio.

In prima approssimazione, il secondo principio si applica alla distribuzione del reddito e della ricchezza, e alla struttura delle organizzazioni caratterizzate da differenze di autorità e di responsabilità. Anche se la distribuzione della ricchezza e del reddito non deve necessariamente essere eguale, essa deve però essere vantaggiosa per ciascuno e, nello stesso tempo, posizioni di autorità e responsabilità devono essere aperte a tutti. Si applica il secondo principio mantenendo le posizioni aperte, e quindi, soggette a questo vincolo, si sistemano le ineguaglianze sociali ed economiche in modo che vadano a beneficio di ciascuno.

Questi principi devono essere organizzati in forma di ordinamento seriale con il primo principio che precede il secondo. Questo ordinamento vuol dire che violazioni delle eguali libertà fondamentali protette dal primo principio non possono essere giustificate o compensate da maggiori vantaggi economico-sociali. Le libertà fondamentali hanno un loro ambito di applicazione entro il quale possono essere limitate o compromesse soltanto quando confliggono con altre libertà fondamentali. Dato che possono essere limitate quando sono in reciproco conflitto, si può dire che nessuna di queste libertà sia assoluta; e tuttavia esse sono strutturate in modo da costituire un sistema, così che questo sistema sia lo stesso per tutte. È difficile, forse addirittura impossibile, dare una determinazione specifica di queste libertà

indipendentemente dalle particolari circostanze sociali, economiche e tecnologiche di una società data. L'ipotesi è che la forma generale di una lista di libertà fondamentali possa essere ricavata con precisione sufficiente a sostenere la concezione di giustizia qui presentata. Naturalmente, le libertà che non fanno parte della lista, per esempio il diritto ad avere certi tipi di proprietà (come quella dei mezzi di produzione), e la libertà di contratto come prevista dalla dottrina del laissez-faire non sono libertà fondamentali; e proprio perciò non sono protette dalla priorità del primo principio. Infine, per quanto riguarda il secondo principio, la distribuzione di reddito e ricchezza, e le posizioni di autorità e responsabilità, devono essere coerenti sia con le libertà fondamentali sia con l'eguaglianza di opportunità.

I due principi hanno un contenuto abbastanza specifico, e la loro accettazione è basata su certe assunzioni che devo ora tentare di spiegare e giustificare. Per il momento, dobbiamo osservare che questi principi sono un caso particolare di una concezione della giustizia più generale, che può essere espressa nella maniera seguente:

Tutti i valori sociali – libertà e opportunità, ricchezza e reddito, e le basi sociali del rispetto di sé – devono essere distribuiti in modo eguale, a meno che una distribuzione ineguale, di uno o di tutti questi valori, non vada a vantaggio di ciascuno. L'ingiustizia, quindi, coincide semplicemente con le ineguaglianze che non vanno a beneficio di tutti. Naturalmente questa concezione è estremamente vaga, e richiede un'interpretazione.

Supponiamo, come primo passo, che la struttura di base della società distribuisca determinati beni primari, cioè cose che si presume ogni individuo razionale desideri. Questi beni, di norma, sono utilizzabili, qualunque sia il piano razionale di vita di una persona. Assumiamo, per semplicità, che i beni primari a disposizione di una società sono diritti, libertà, opportunità, ricchezza e reddito. (Più avanti, nella terza parte, il bene primario del rispetto di sé ha un ruolo centrale.) Questi sono i beni primari sociali. Altri beni primari come la salute e la forza, l'intelligenza e la fantasia, sono beni naturali; sebbene la struttura di base influisca su

di loro, essi non sono così direttamente sotto il suo controllo. Immaginiamo poi un ipotetico assetto iniziale in cui tutti i beni sociali principali siano distribuiti in modo eguale: ciascuno ha simili diritti e doveri, reddito e ricchezza sono equamente distribuiti. Questo stato di cose fornisce una pietra di paragone per valutare i miglioramenti. Se determinate ineguaglianze di ricchezza e differenze in termini di autorità migliorassero la posizione di ciascuno rispetto a quella dell'ipotetica situazione di partenza, allora sarebbero in accordo con la concezione generale.

È possibile, almeno teoricamente, che gli individui, rinunciando ad alcune delle loro libertà fondamentali, siano sufficientemente ricompensati dai vantaggi sociali ed economici che ne risulterebbero. La concezione generale della giustizia non impone restrizioni sul tipo di ineguaglianze consentite; essa richiede soltanto che sia migliorata la posizione di ciascuno. Non abbiamo bisogno di supporre nulla di così drastico come l'accettazione di una situazione di schiavitù. Immaginiamo piuttosto che la gente sembri disposta a rinunciare a certi diritti politici nel caso in cui i vantaggi economici siano significativi. È proprio questo tipo di scambio che viene rifiutato dai due principi così come li abbiamo definiti; essendo serialmente ordinati, essi non consentono alcuno scambio tra le libertà fondamentali e i vantaggi sociali ed economici eccetto che in circostanze limite (§§26, 39).

Lascero quasi sempre da parte la concezione generale della giustizia e mi occuperò invece dei due principi serialmente ordinati. Il vantaggio di questa procedura è di riconoscere fin dall'inizio il tema delle priorità e di fare uno sforzo per trovare principi adeguati al suo trattamento. Si è portati a prestare molta attenzione alle condizioni nelle quali sarebbe ragionevole la valutazione assoluta della libertà rispetto ai vantaggi sociali ed economici, così come è definita dall'ordinamento lessicale dei due principi. A prima vista, questo ordinamento appare eccessivo e troppo peculiare per risultare di un qualche interesse; ma esso è più giustificato di quanto non appaia immediatamente. O almeno, così sosterrò (§82). Inoltre, la distinzione tra diritti e libertà

fondamentali da un lato, e benefici economici e sociali dall'altro, denota una differenza tra i beni primari sociali che suggerisce un'importante divisione entro il sistema sociale. Naturalmente le distinzioni che ho tracciato e l'ordinamento che ho proposto, nella migliore delle ipotesi, non sono altro che approssimazioni. Vi sono sicuramente circostanze in cui vengono meno. Ma è essenziale tracciare con chiarezza le linee fondamentali di una ragionevole concezione della giustizia; i due principi nel loro ordinamento seriale, perlomeno in un buon numero di condizioni, possono servire sufficientemente bene a questo scopo.

Il fatto che i due principi si applichino alle istituzioni ha certe conseguenze. In primo luogo, i diritti e le libertà fondamentali cui i principi si riferiscono sono quelli definiti dalle regole pubbliche della struttura di base. Sono i diritti e i doveri stabiliti dalle istituzioni maggiori della società a determinare se le persone sono libere o no. La libertà è una determinata configurazione di forme sociali. Il primo principio richiede semplicemente che un certo tipo di norme, quelle che definiscono le libertà fondamentali, si applichino a ciascuno nello stesso modo e consentano la più ampia libertà compatibile con una libertà simile per tutti. L'unica ragione per limitare le libertà fondamentali e per renderle meno ampie è il fatto che potrebbero entrare in conflitto tra loro.

Inoltre, quando i principi si riferiscono a persone o richiedono che ciascuno tragga vantaggio da un'ineguaglianza, essi menzionano persone rappresentative, situate nelle varie posizioni sociali, o cariche, come definite dalla struttura di base. Perciò, nell'applicazione del secondo principio, assumerò che è possibile assegnare aspettative di benessere a individui rappresentativi che occupano queste posizioni. Queste aspettative esprimono le loro prospettive di vita viste dalla loro posizione sociale. Le aspettative di individui rappresentativi dipendono, in generale, dalla distribuzione dei diritti e dei doveri in tutta la struttura di base. Le aspettative sono connesse tra loro: se migliorano le prospettive di un individuo rappresentativo in una certa posizione, è probabile che aumentino o diminuiscano le prospettive di individui rappresentativi in altre posizioni. Dato che ciò riguarda forme

istituzionali, il secondo principio (o meglio la sua prima parte) si riferisce alle aspettative di individui rappresentativi. Come argomenterò più avanti (§14), nessuno dei due principi si applica alla distribuzione di beni particolari a individui particolari che potrebbero essere identificati con un nome proprio. La situazione in cui qualcuno considera come distribuire alcune merci a persone bisognose di sua conoscenza non rientra nell'ambito dei principi. Essi devono servire a ordinare gli assetti istituzionali fondamentali. Non dobbiamo assumere che, dal punto di vista della giustizia, esistano significative somiglianze tra una suddivisione amministrativa di beni tra persone determinate e un modello appropriato di società. Le nostre intuizioni di senso comune riguardo alla prima possono risultare di scarsa utilità per la seconda.

Il secondo principio sottolinea che ciascuna persona deve trarre beneficio dalle ineguaglianze ammesse nella struttura di base. Ciò significa che, per ciascun individuo rappresentativo rilevante, definito da questa struttura, quando egli la considera nelle sue funzioni normali, deve essere ragionevole preferire le sue prospettive in presenza di ineguaglianza piuttosto che quelle che la escludono. Non è consentito giustificare le differenze di reddito o in termini di posizioni di autorità e responsabilità sulla base del fatto che gli svantaggi di coloro che sono in una certa posizione sono compensati dai maggiori vantaggi di quelli che stanno in un'altra. Ancor meno violazioni della libertà possono essere controbilanciate in tal modo. D'altra parte è ovvio che vi siano molti modi in cui tutti possono risultare avvantaggiati, se si prende come pietra di paragone un assetto iniziale di eguaglianza: in che modo, dunque, scegliere tra queste possibilità? I principi devono essere specificati in modo da condurre a una conclusione. Mi occuperò ora di questo problema.

12. Interpretazioni del secondo principio

Ho già fatto notare che, essendo ambigue le espressioni “a

vantaggio di ciascuno” e “egualmente aperte a tutti”, entrambe le parti del secondo principio hanno due accezioni naturali. Poiché queste accezioni sono l’una indipendente dall’altra, il principio ha quattro possibili significati. Assumendo che il primo principio di eguale libertà resta immutato, abbiamo quattro interpretazioni per i due principi. Esse sono indicate nello schema seguente.

“Egualmente aperte”	“A vantaggio di ciascuno”	
	Principio di efficienza	Principio di differenza
Eguaglianza come carriere aperte ai talenti	Sistema della libertà naturale	Aristocrazia naturale
Eguaglianza come eguaglianza di equa opportunità	Eguaglianza liberale	Eguaglianza democratica

Presenterò ora brevemente queste tre interpretazioni: il sistema della libertà naturale, l’eguaglianza liberale e quella democratica. Per alcuni versi questa sequenza è la più intuitiva, ma quella che fa uso dell’interpretazione dell’aristocrazia naturale non è priva di interesse, per cui ne parlerò rapidamente. Nel delineare la giustizia come equità, dobbiamo decidere quale interpretazione è da preferire. Adotterò quella dell’eguaglianza democratica, spiegando nel prossimo paragrafo cosa vuol dire questa nozione. L’argomento a favore della sua accettazione nella posizione originaria inizierà soltanto nel prossimo capitolo.

Mi riferirò alla prima interpretazione (in entrambe le sequenze) come al sistema della libertà naturale. In questa versione, la prima parte del secondo principio va intesa come il principio di efficienza, modificato in modo da applicarsi alle istituzioni o, in questo caso, alla struttura di base della società; la seconda parte è intesa come un sistema sociale aperto in cui, secondo la formula tradizionale, le carriere sono aperte ai talenti. Per tutte le interpretazioni assumo che venga soddisfatto il primo principio di eguale libertà, e che l’economia sia approssimativamente un sistema di libero mercato, anche se può

esserci o non esserci proprietà privata dei mezzi produzione. Ora il sistema della libertà naturale afferma che una struttura di base che soddisfa il principio di efficienza, e in cui le cariche sono aperte a coloro che sono dotati e pronti a lottare per esse, condurrà a una distribuzione giusta. Si pensa che una tale assegnazione di diritti e doveri generi uno schema che alloca in modo equo il reddito e la ricchezza, l'autorità e la responsabilità, qualunque possa risultare questa allocazione. La dottrina include un importante elemento di giustizia procedurale pura, che viene trasferito anche nelle altre interpretazioni.

A questo punto, diventa necessario compiere una breve digressione per spiegare il principio di efficienza. Esso non è altro che il principio di ottimizzazione paretiana (come lo chiamano gli economisti), formulato in modo da poter essere applicato alla struttura di base.⁷ Io però userò sempre il termine "efficienza" perché è letteralmente corretto e perché il termine "ottimizzazione" suggerisce che il concetto sia molto più ampio di quanto di fatto non sia.⁸ Occorre dire che questo principio non fu concepito in origine per una sua applicazione alle istituzioni, bensì per particolari configurazioni del sistema economico, come per esempio la distribuzione di beni tra i consumatori, o i modi di produzione. Il principio afferma che una configurazione è efficiente ogni volta che è impossibile cambiarla in modo da far star meglio alcuni individui (almeno uno), senza far star peggio, al tempo stesso, altri individui (almeno uno). Perciò, una distribuzione di un insieme di merci tra certi individui risulta efficiente se non esiste alcuna ridistribuzione di questi beni che migliori le condizioni di almeno uno di questi individui, senza che un altro sia svantaggiato. L'organizzazione della produzione è efficiente se non vi è modo di variare gli input, così da produrre una maggior quantità di una determinata merce senza diminuire quella di un'altra. Se infatti riuscissimo a produrre un bene in maggior quantità, senza dover ridurre la produzione di altri, lo stock più ampio di beni potrebbe essere usato per migliorare le condizioni di alcune persone senza peggiorare quelle di altre. Queste applicazioni del principio mostrano che si tratta di fatto di un principio di efficienza. Una

distribuzione di beni o uno schema produttivo sono inefficienti, quando vi sono modi per far migliorare alcuni senza danneggiare altri. Assumerò che le parti nella posizione originaria accettano questo principio, per giudicare l'efficienza di assetti economici e sociali. (Vedi la successiva discussione del principio di efficienza.)

Il principio di efficienza

Assumiamo uno stock dato di merci da distribuire tra due persone, x_1 e x_2 . La linea AB rappresenta i punti tali che, dato il guadagno di x_1 al livello corrispondente, non esiste altro modo di distribuire le merci per far star meglio x_2 che non sia il punto indicato dalla curva. Consideriamo il punto $D = (a,b)$. Se manteniamo x_1 al livello a, il meglio possibile per x_2 è il livello b. Nella Figura 3 il punto O, l'origine, rappresenta la posizione precedente a ogni distribuzione di merci. I punti della linea AB sono punti di efficienza. Si può dire che ogni punto di AB soddisfa il criterio di Pareto: non esiste nessuna ridistribuzione che fa stare meglio una persona senza far peggiorare altre. Ciò è rappresentato dal fatto che la curva AB si inclina verso il basso a destra. Poiché vi è uno stock dato, si suppone che ciò che è guadagnato da uno sia perduto da un altro. (Naturalmente si rinuncia a questa assunzione nel caso in cui la struttura di base sia un sistema di cooperazione che produce una somma di vantaggi positivi.) Di norma la regione OAB è considerata un insieme convesso. Ciò significa che, data una qualunque coppia di punti dell'insieme, i punti sulla retta che congiunge questi due punti appartengono anch'essi all'insieme. Cerchi, ellissi, quadrati, triangoli e così via, sono tutti insiemi convessi. È chiaro che esiste una molteplicità di punti di efficienza, come tutti i punti della linea AB. Il principio di efficienza non seleziona di per sé una particolare distribuzione di merci come quella efficiente. Per selezionare tra le distribuzioni efficienti è necessario qualche altro principio, per esempio un principio di giustizia. Presi due punti, se uno si trova a nord-est dell'altro, è superiore per il principio di efficienza. I punti rispettivamente a

nord-ovest e a sud-est non possono essere comparati. L'ordinamento definito dal principio di efficienza è soltanto parziale. Perciò nella Figura 4, mentre C è superiore a E, e D è superiore a F, nessuno dei punti della linea AB è inferiore o superiore rispetto a un altro. La classe dei punti di efficienza non può venire ordinata. Perfino gli estremi A e B, in cui ognuna delle parti possiede tutto, sono punti di efficienza, come tutti gli altri di AB. Osserviamo che non si può affermare che un qualunque punto della curva AB è superiore a *ogni* punto interno a OAB. Ciascun punto di AB è superiore soltanto ai punti interni che si trovano a sud-ovest di esso. Perciò il punto D è superiore a tutti i punti interni al rettangolo delimitato dalla linea tratteggiata che unisce D ai punti a e b. Il punto D non è superiore al punto E: essi non possono venire ordinati. Il punto C, però, è superiore a E, e ciò vale per tutti i punti della curva AB che appartengono alla piccola regione triangolare ombreggiata che ha uno dei suoi vertici in E.

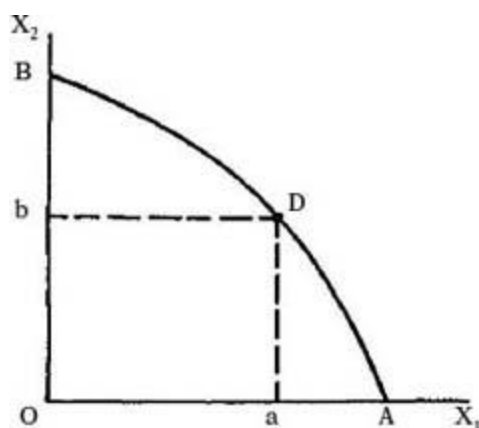


Figura 3

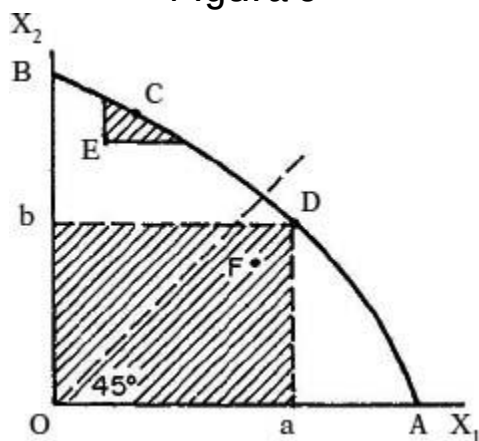


Figura 4

Se d'altra parte si considera la retta a 45° come il luogo della distribuzione egualitaria (ciò presuppone un'interpretazione cardinale interpersonale del diagramma, il che non era presupposto nelle osservazioni precedenti), e se ciò costituisce un'ulteriore base per la decisione allora, tutto sommato, il punto D può risultare preferibile sia a C sia a E: è infatti molto più vicino a questa linea. Si può anche decidere di preferire un punto interno F a un punto di efficienza come C. In realtà, nella giustizia come equità i principi di giustizia sono prioritari rispetto alle considerazioni di efficienza e perciò, approssimativamente, i punti interni che rappresentano giuste distribuzioni saranno in generale preferiti a quelli di efficienza che rappresentano distribuzioni ingiuste. Naturalmente la Figura 4 descrive una situazione molto semplice, e non può certo essere applicata alla struttura di base. Ora, il principio di efficienza può essere applicato alla struttura fondamentale in riferimento alle aspettative di individui rappresentativi.⁹ Possiamo perciò affermare che un assetto di diritti e doveri nella struttura di base è efficiente se e solo se è impossibile cambiare le regole per ridefinire lo schema dei diritti e doveri, così da aumentare le aspettative di alcuni individui rappresentativi (almeno uno), senza al tempo stesso diminuire quelle di nessun altro individuo rappresentativo (almeno uno). Queste modifiche devono naturalmente essere compatibili con gli altri principi. Ciò significa che, operando dei cambiamenti nella struttura di base, non è permessa la violazione del principio di eguale libertà e del requisito delle posizioni aperte ai talenti. È invece possibile alterare la distribuzione della ricchezza e del reddito, e le modalità in cui quanti sono in posizione di autorità e responsabilità regolano le attività cooperative. Compatibilmente con i vincoli di libertà e di accessibilità, l'allocazione di questi beni primari può essere regolata così da modificare le aspettative degli individui rappresentativi. Un assetto della struttura di base è efficiente quando non v'è alcun modo per cambiare tale distribuzione con l'obiettivo di migliorare le prospettive di alcuni senza peggiorare quelle degli altri.

Assumerò che vi siano molti assetti efficienti della struttura di base. Ciascuno di essi specifica una divisione dei vantaggi della

cooperazione sociale. Il problema è quello di scegliere tra loro, di trovare una concezione della giustizia che individui una di queste distribuzioni non solo in quanto efficiente, ma anche in quanto giusta. Se riusciamo in ciò, saremo andati al di là della semplice efficienza, ma in un modo compatibile con essa. Ora è naturale mettere alla prova l'idea per cui, fino a quando il sistema sociale è efficiente, non c'è motivo di occuparsi della distribuzione. In questo caso, tutti gli assetti efficienti vengono considerati egualmente giusti. Naturalmente un'idea di questo genere sarebbe piuttosto bizzarra nel caso di una allocazione di particolari beni a individui conosciuti. Nessuno supporrebbe che il fatto che un certo uomo possieda tutto possa risultare indifferente dal punto di vista della giustizia. Ma una tale idea sembra egualmente irrazionale anche per la struttura di base. Può perciò accadere che, in certe condizioni, non vi possa essere una significativa riforma della schiavitù senza una diminuzione delle aspettative di alcuni individui rappresentativi, per esempio dei proprietari terrieri, nel qual caso la schiavitù è efficiente. Però può anche darsi che, nella medesima situazione, non possa essere cambiato un sistema basato sul lavoro libero senza che ne risultino diminuite le aspettative di alcuni altri individui rappresentativi, per esempio dei lavoratori liberi, così che questo sistema risulta parimenti efficiente. Più in generale, ogniquale volta una società è divisa in un dato numero di classi, supponiamo pure che sia possibile ottenere un massimo rispetto a ciascuno dei suoi individui rappresentativi. Questi massimi ci danno, per lo meno, le varie posizioni efficienti, poiché non ci si può allontanare da nessuna di esse con lo scopo di aumentare le aspettative di altri, senza diminuire quelle di quell'individuo rappresentativo rispetto al quale è stato definito il massimo. Così ciascuno di questi estremi è efficiente, anche se certamente non possono essere tutti giusti, e nello stesso modo.

Ora, queste riflessioni mostrano soltanto ciò che sapevamo già da tempo, cioè che il principio di efficienza non può fungere da solo come concezione della giustizia.¹⁰ Di conseguenza, deve essere integrato in qualche modo. Nel sistema della libertà naturale, il principio di efficienza viene limitato da alcune istituzioni di sfondo;

nel caso in cui questi vincoli sono soddisfatti, ogni distribuzione efficiente che ne risulta viene accettata come giusta. Il sistema della libertà naturale sceglie una distribuzione efficiente più o meno in questo modo. Supponiamo di sapere dalla teoria economica che, nelle normali condizioni che definiscono un'economia di mercato concorrenziale, il reddito e la ricchezza verranno distribuiti in una maniera efficiente, e che la particolare distribuzione efficiente che risulta in un dato periodo di tempo è determinata dalla suddivisione iniziale dei beni, vale a dire del reddito, della ricchezza, dei talenti naturali e delle capacità. A partire da ciascuna distribuzione iniziale si ottiene un risultato efficiente determinato. Accade quindi che, se dobbiamo accettare come giusto, e non soltanto come efficiente il risultato, dobbiamo accettare la base su cui viene determinata, nel tempo, la distribuzione iniziale dei beni.

Nel sistema della libertà naturale la distribuzione iniziale è regolata dagli assetti impliciti nella concezione delle carriere aperte ai talenti (come sono state prima definite). Questi assetti presuppongono uno sfondo di eguale libertà (come è specificato dal primo principio) e una libera economia di mercato. Essi richiedono un'eguaglianza formale delle opportunità, nel senso che tutti possiedono almeno gli stessi diritti legali di accesso a tutte le posizioni sociali vantaggiose. Ma dato che non vi è una tendenza a preservare l'eguaglianza o la similarità delle condizioni sociali, se non in quanto ciò è necessario alla conservazione delle istituzioni di sfondo richieste, in ogni periodo di tempo la distribuzione iniziale dei beni è fortemente influenzata dalle contingenze naturali e sociali. Per esempio, l'attuale distribuzione della ricchezza e del reddito è l'effetto cumulativo di precedenti distribuzioni dei beni naturali, cioè dei talenti naturali e delle abilità, a seconda che esse siano sviluppate o meno, e che il loro uso sia stato favorito o ostacolato nel tempo da circostanze sociali e da contingenze casuali quali la sfortuna e la buona sorte. L'ingiustizia più evidente del sistema della libertà naturale sta intuitivamente nel fatto che esso permette che le quote distributive siano eccessivamente influenzate da tali fattori così arbitrari da un punto di vista morale.

Ciò che chiamo interpretazione liberale tenta di correggere

questo punto aggiungendo al requisito delle carriere aperte ai talenti l'ulteriore condizione del principio dell'eguaglianza di opportunità. L'idea è che le posizioni non devono essere aperte soltanto in un senso formale, ma che tutti dovrebbero avere un'equa possibilità di ottenerle. A prima vista non è molto chiaro ciò che si intende con questa frase, ma si può affermare che coloro che possiedono abilità e inclinazioni simili dovrebbero avere le medesime possibilità di vita. Più precisamente, supponendo che esista una distribuzione delle doti naturali, quelli che hanno lo stesso grado di abilità e talento e la medesima intenzione di servirsene, dovrebbero avere le stesse prospettive di riuscita, indipendentemente dal loro punto di partenza all'interno del sistema sociale. In ogni settore della società dovrebbero esservi, approssimativamente, eguali prospettive di cultura e di successo per tutti coloro che sono dotati e motivati nello stesso modo. Le aspettative di coloro che hanno le stesse abilità e aspirazioni non dovrebbero essere influenzate dalla classe sociale di appartenenza.¹¹

Di conseguenza, l'interpretazione liberale dei due principi cerca di mitigare l'influenza che le contingenze sociali e il caso naturale hanno sulle quote distributive. Per ottenere questo risultato è necessario imporre alcune ulteriori condizioni strutturali fondamentali al sistema sociale. Gli assetti di libero mercato devono essere posti all'interno di una struttura di istituzioni politiche e giuridiche che regoli le tendenze globali degli eventi economici e assicuri le condizioni sociali necessarie per un'equa eguaglianza di opportunità. Gli elementi di questa struttura sono piuttosto conosciuti, anche se può valere la pena di ricordare quanto sia importante prevenire un'eccessiva accumulazione di proprietà e di ricchezze, e d'altro canto garantire eguali opportunità di istruzione per tutti. Le possibilità di acquisire conoscenza culturale e capacità lavorative non dovrebbero dipendere dalla posizione di classe e, allo stesso modo, il sistema scolastico, pubblico o privato, non dovrebbe tenere conto delle barriere di classe.

Anche se appare chiaramente preferibile al sistema della libertà naturale, la concezione liberale risulta intuitivamente

carente. Infatti, anche se essa serve perfettamente a eliminare l'influsso delle contingenze sociali, permette tuttavia che la distribuzione della ricchezza e del reddito sia determinata dalla distribuzione naturale delle abilità e dei talenti. Entro i limiti concessi dagli assetti di sfondo, le quote distributive sono decise dall'esito della lotteria naturale; e questo risultato è arbitrario da un punto di vista morale. Non vi è ragione di permettere che la distribuzione del reddito e della ricchezza sia stabilita dalla distribuzione delle doti naturali piuttosto che dal caso storico o sociale. Inoltre il principio di equa opportunità può essere realizzato soltanto in modo imperfetto, almeno fino a quando esisterà qualche forma di famiglia. Il grado in cui le capacità naturali si sviluppano e raggiungono il compimento è influenzato da ogni genere di condizioni sociali e di atteggiamenti di classe. Persino la volontà di tentare, di impegnarsi, e di essere quindi meritevoli, come lo si intende normalmente, dipende da una famiglia felice e dalle circostanze sociali. In pratica è impossibile assicurare eguali probabilità di riuscita e di cultura a coloro che possiedono doti simili e possiamo di conseguenza voler adottare un principio che riconosca questo fatto e tenda anche a mitigare gli effetti arbitrari della lotteria naturale stessa. Il fatto che la concezione liberale fallisce su questo punto ci incoraggia a cercare una diversa interpretazione dei due principi di giustizia.

Prima di passare alla concezione dell'eguaglianza democratica, occorre soffermarsi su quella dell'aristocrazia naturale. Da questo punto di vista non si compie alcuno sforzo per regolare le contingenze sociali al di là di ciò che è richiesto dall'eguaglianza formale di opportunità; i vantaggi delle persone dotate di maggior talento naturale devono però essere ristretti a coloro che migliorano la situazione dei settori più poveri della società. L'ideale aristocratico si applica a un sistema che, almeno dal punto di vista giuridico, è aperto, e la situazione vantaggiosa di coloro che sono favoriti da esso è considerata giusta solo nel caso in cui coloro che stanno sotto ricevono di meno quando ciò accade anche a coloro che stanno sopra.¹² In questo modo l'idea di *noblesse oblige* viene ricondotta alla concezione dell'aristocrazia naturale.

Sia la concezione liberale sia quella dell'aristocrazia naturale sono instabili. Se infatti ci facciamo influenzare, nella determinazione delle quote distributive, o dalle contingenze sociali o dal caso naturale, saremo costretti a preoccuparci, riflettendoci, dell'influenza dell'altro: da un punto di vista morale essi sembrano egualmente arbitrari. Così, per quanto ci allontaniamo dal sistema della libertà naturale, non possiamo essere immediatamente soddisfatti dalla concezione democratica. Questa concezione deve ancora essere spiegata; e inoltre, nessuna delle osservazioni precedenti costituiva un argomento a favore di tale concezione, poiché in una teoria contrattualista in senso stretto tutti gli argomenti devono essere posti in termini di ciò su cui sarebbe razionale accordarsi nella posizione originaria. Ma in questo momento mi interessa preparare la strada all'interpretazione favorita dai due principi in modo che questi criteri, e particolarmente il secondo, non sembrino troppo radicali al lettore. Ho tentato di mostrare che, se cerchiamo una loro interpretazione che tratta egualmente ognuno come una persona morale, e che non valuta la quota che ciascuno ha dei benefici e degli oneri della cooperazione sociale secondo la propria fortuna sociale o naturale, l'interpretazione democratica rappresenta la scelta migliore delle quattro alternative. Con queste considerazioni a mo' di prefazione, passo ora a questa concezione.

13. L'eguaglianza democratica e il principio di differenza

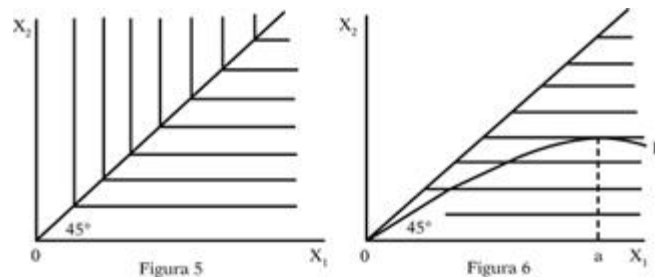
L'interpretazione democratica si ottiene, come appare dal nostro specchio precedente, combinando il principio dell'equa eguaglianza di opportunità con il principio di differenza. Quest'ultimo elimina l'indeterminatezza del principio di efficienza, identificando una particolare posizione dalla quale devono essere giudicate le ineguaglianze economiche e sociali della struttura di base. Se assumiamo come data la struttura delle istituzioni richiesta dall'eguale libertà e dall'equa eguaglianza di opportunità, le aspettative di coloro che sono in una situazione migliore sono

giuste se e solo se funzionano come parte di uno schema che migliora le aspettative dei membri meno avvantaggiati della società. L'idea intuitiva è che l'ordine sociale non deve determinare e garantire le prospettive più attraenti di quelli che stanno meglio, a meno che ciò non vada anche a vantaggio dei meno fortunati. (Vedi la successiva discussione del principio di differenza.)

Il principio di differenza

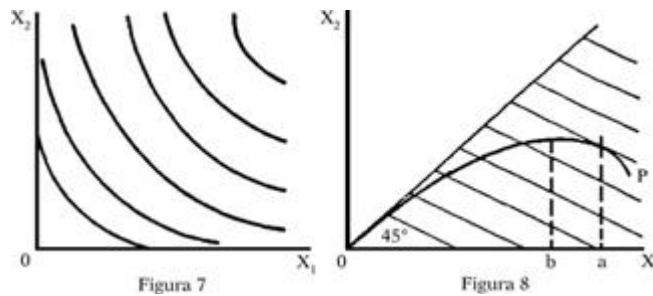
Assumiamo che le curve di indifferenza rappresentino ora distribuzioni giudicate ugualmente giuste. Il principio di differenza è allora una concezione fortemente egualitaria, nel senso che (limitandoci per semplicità a un caso a due persone) è da preferirsi una distribuzione eguale, a meno che non ne esista un'altra che fa stare meglio entrambi. Le curve di indifferenza assumono la forma descritta nella Figura 5. Queste curve sono costituite in effetti da linee orizzontali e verticali che si intersecano ad angolo retto sulla linea a 45° (sempre supponendo un'interpretazione interpersonale e cardinale del diagramma). Indipendentemente da quanto venga migliorata la situazione di uno dei due, non c'è guadagno secondo il principio di differenza a meno che anche l'altro non si avvantaggi. Supponiamo che x_1 sia l'individuo rappresentativo più favorito nella struttura di base: a mano a mano che le sue aspettative aumentano, migliorano anche quelle dell'individuo meno avvantaggiato, x_2 . Nella Figura 6 la curva OP rappresenta il contributo dato dalle maggiori aspettative di x_1 , a quelle di x_2 . L'origine O rappresenta l'ipotetico stato in cui tutti i beni primari sociali sono distribuiti in modo eguale. Ora, la curva OP è sempre al di sotto della linea dei 45° , poiché x_1 sta sempre meglio. Perciò le sole parti rilevanti delle curve di indifferenza sono quelle al di sotto di questa linea, ed è per questo motivo che la parte superiore sinistra della Figura non è stata tracciata. È chiaro che il principio di differenza è totalmente soddisfatto solo quando la curva OP è tangente alla più alta curva di indifferenza che tocca. Nella Figura 6 ciò avviene nel punto a. Si osservi che la curva di contributo OP sale in alto verso destra poiché si assume che la cooperazione sociale

definita dalla struttura di base sia reciprocamente vantaggiosa. Non si tratta più del rimescolamento di uno stock dato di beni e, allo stesso modo, non vi è alcuna perdita nel caso non si possa compiere un accurato paragone interpersonale dei benefici. È sufficiente che la persona meno favorita possa essere identificata, e che possa essere determinata la sua preferenza razionale.



Un'interpretazione meno egualitaria di quella del principio di differenza, e forse a prima vista più plausibile, è una in cui le curve di indifferenza per le distribuzioni giuste (o in genere per tutto ciò che si considera) sono lisce e convesse rispetto all'origine, come nella Figura 7. Le curve di indifferenza per le funzioni di benessere sociale sono spesso di questo tipo. Questa forma delle curve esprime il fatto che, qualunque dei due si avvantaggi rispetto all'altro, gli ulteriori benefici ricevuti diventano sempre meno rilevanti da un punto di vista sociale. D'altra parte un utilitarista classico è indifferente al modo in cui è distribuita la somma costante dei benefici. Egli si richiama all'eguaglianza solo per risolvere una situazione di parità. Se vi sono soltanto due individui, e se si dà un'interpretazione cardinale interpersonale del diagramma, le curve di indifferenza di un utilitarista per la distribuzione diventano linee rette perpendicolari a quella a 45°. Infatti, sebbene x_1 e x_2 siano individui rappresentativi, i loro guadagni devono essere valutati in base al numero di persone che ognuno rappresenta. Poiché è probabile che x_2 ne rappresenti un numero maggiore di x_1 , le linee di indifferenza si fanno maggiormente orizzontali, come si può vedere dalla Figura 8. Il rapporto tra il numero degli avvantaggiati e quello degli svantaggiati definisce l'inclinazione di queste linee rette. Se

tracciamo di nuovo la curva di contributo OP, notiamo che, da un punto di vista utilitarista, la migliore distribuzione si raggiunge in un punto che sta oltre il punto b che segna il massimo della curva. Poiché il principio di differenza seleziona sempre il punto b, e b si trova sempre alla sinistra di a, si vede che, a parità, l'utilitarismo ammette maggiori ineguaglianze.



Per illustrare il principio di differenza, consideriamo la distribuzione del reddito tra le varie classi sociali. Supponiamo che i vari gruppi di reddito corrispondano agli individui rappresentativi in riferimento alle cui aspettative è possibile giudicare la distribuzione. Ora, coloro che iniziano come membri della classe imprenditoriale in una democrazia basata sulla proprietà hanno probabilmente prospettive migliori di quelli che iniziano dalla classe dei lavoratori non qualificati. È probabile che ciò sarà vero anche quando saranno superate tutte le attuali ingiustizie sociali. Dunque, che cosa sarebbe in grado di giustificare questa iniziale diseguaglianza delle prospettive di vita? Secondo il principio di differenza essa è giustificabile soltanto se la differenza tra le aspettative va a vantaggio dell'individuo rappresentativo che sta peggio, in questo caso il lavoratore non qualificato rappresentativo. La diseguaglianza delle aspettative è ammissibile solo se una sua diminuzione non farebbe peggiorare la condizione della classe operaia. Probabilmente, data la clausola del secondo principio che riguarda l'accessibilità delle posizioni e il principio della libertà in generale, le maggiori aspettative concesse agli imprenditori li spingerebbero ad azioni in grado di migliorare le prospettive a lungo termine della classe lavoratrice. Le loro migliori prospettive agiscono come incentivi per una maggiore efficienza del sistema

economico, per un più rapido sviluppo delle innovazioni e così via. Non prenderò in esame fino a che punto tutte queste affermazioni sono vere. Occorre piuttosto osservare che un argomento siffatto deve essere presentato se queste ineguaglianze devono soddisfare il principio di differenza.

Faccio ora alcune osservazioni che riguardano questo principio. In primo luogo, nella sua applicazione, vanno distinti due casi. Il primo caso è quello in cui le aspettative dei meno avvantaggiati sono realmente massimizzate (naturalmente con i vincoli prima citati). Non vi è alcun mutamento nelle aspettative degli avvantaggiati che possa migliorare la situazione degli svantaggiati. Ne risulta il miglior assetto possibile, ciò che chiamo uno schema perfettamente giusto. Il secondo caso è quello in cui le aspettative degli avvantaggiati forniscono almeno un contributo al benessere dei meno fortunati. Ciò significa che, se le aspettative dei primi subissero un peggioramento, ciò accadrebbe anche alle prospettive dei meno avvantaggiati. Ma il massimo non è ancora stato raggiunto. Aspettative ancora più alte per i più avvantaggiati migliorerebbero le aspettative di quelli che occupano una posizione più bassa. Credo che uno schema del genere sia complessivamente giusto, ma non rappresenti il miglior assetto giusto. Uno schema è ingiusto quando alcune delle aspettative più alte sono eccessive. Se queste ultime venissero ridotte, la situazione dei meno favoriti ne risulterebbe migliorata. Un assetto è tanto ingiusto quanto più eccessive sono le aspettative più alte e quanto più esse violano gli altri principi di giustizia, come, per esempio, l'equa eguaglianza di opportunità; comunque non tenterò di misurare i gradi di ingiustizia. Ciò che conta è che, mentre il principio di differenza è essenzialmente un principio di massimizzazione, esiste una distinzione significativa tra i casi in cui non si dà il miglior assetto possibile. Una società dovrebbe cercare di eliminare la zona in cui i contributi marginali di quelli che stanno meglio risultano negativi, poiché, a parità di condizioni, ciò sembra un difetto peggiore della mancanza dello schema migliore quando questi contributi sono positivi. Una crescente differenza tra classi viola il principio del vantaggio reciproco e quello dell'eguaglianza democratica (§17).

Un ulteriore problema è questo. Abbiamo visto che il sistema della libertà naturale e la concezione liberale tentano di andare al di là del principio di efficienza restringendo l'ambito in cui esso opera, limitandolo per mezzo di certe istituzioni di sfondo e lasciando il rimanente alla giustizia procedurale pura. La concezione democratica sostiene che, anche se la giustizia procedurale pura può essere necessaria almeno in una certa misura, il modo in cui ciò avviene nelle interpretazioni precedenti concede troppo alla casualità naturale e sociale. Occorre però notare che il principio di differenza è compatibile con quello di efficienza. Infatti, quando il primo viene completamente soddisfatto, è realmente impossibile far star meglio un individuo rappresentativo senza far star peggio un altro, e ciò anche nel caso dell'individuo rappresentativo meno avvantaggiato di cui occorre massimizzare le aspettative. Perciò la giustizia è definita in modo da essere compatibile con l'efficienza, almeno nel caso in cui i due principi siano completamente soddisfatti. Naturalmente, se la struttura di base è ingiusta, i principi autorizzeranno dei cambiamenti che possono diminuire le aspettative di alcuni di quelli che stanno meglio; di conseguenza la concezione democratica non è compatibile con il principio di efficienza, se questo principio è interpretato nel senso di permettere soltanto quei mutamenti che migliorano le prospettive di tutti. La giustizia è prioritaria rispetto all'efficienza e richiede alcune modifiche che non sono efficienti nel senso appena menzionato. La compatibilità esiste solo nel senso che uno schema perfettamente giusto è anche efficiente.

Mi sembra ora il caso di occuparci di una difficoltà che riguarda il significato del principio di differenza. Abbiamo dato per scontato che, nel caso in cui questo principio venga soddisfatto, tutti ne traggono dei vantaggi. Un'evidente interpretazione di questa affermazione è che ne risulta migliorata la posizione di ciascuno rispetto all'assetto iniziale di eguaglianza. Ma è chiaro che nulla dipende dalla capacità di identificare questo assetto iniziale; in realtà come stanno gli uomini in questa situazione non ha alcun ruolo essenziale nell'applicazione del principio di differenza. Noi non facciamo altro che rendere massime le aspettative della

posizione meno favorita, sotto i vincoli richiesti. Fin dove ciò rappresenta un miglioramento per ciascuno, come fin qui ho assunto, i vantaggi stimati rispetto alla situazione di ipotetica eguaglianza sono irrilevanti, se non addirittura impossibili da notare. C'è però un altro senso in cui ciascuno è avvantaggiato, nel caso in cui il principio di differenza venga soddisfatto, almeno se si fanno alcune assunzioni. Supponiamo che le diseguaglianze di aspettative siano connesse a catena: ciò significa che, se un vantaggio ha l'effetto di aumentare le aspettative della posizione più bassa, allora migliora anche quelle di tutte le posizioni intermedie. Se per esempio le migliori aspettative per gli imprenditori hanno un effetto positivo sui lavoratori non qualificati, ciò varrà anche per i parzialmente qualificati. Osserviamo che la connessione a catena non dice nulla riguardo al caso in cui i meno avvantaggiati non ricevono alcun beneficio, e ciò significa che non sempre gli effetti vanno insieme. Assumiamo poi che le aspettative sono a maglie strette: cioè che è impossibile aumentare o diminuire le aspettative di qualsiasi individuo rappresentativo senza che lo stesso accada alle aspettative di ogni altro individuo rappresentativo, in special modo di quelli meno avvantaggiati. Non è, per così dire, un legame lasco quello che tiene assieme le varie aspettative. Ora, con queste assunzioni si dà un senso per cui ognuno ottiene dei vantaggi quando il principio di differenza viene soddisfatto. Infatti, l'individuo rappresentativo che sta meglio secondo qualunque confronto trae beneficio dai vantaggi che gli sono offerti, e colui che sta peggio si avvantaggia dei contributi forniti da queste ineguaglianze. Naturalmente queste condizioni possono non verificarsi; ma in questo caso gli avvantaggiati non devono avere il diritto di veto riguardo ai benefici a disposizione dei meno favoriti. Dobbiamo ancora massimizzare le aspettative dei meno avvantaggiati. (Vedi la successiva discussione della connessione a catena.)

La connessione a catena

Assumiamo per semplicità che esistano tre individui

rappresentativi. Sia x_1 il più favorito e x_3 il meno favorito, e x_2 si trovi tra loro. Riportiamo le aspettative di x_1 lungo l'asse orizzontale e quelle di x_2 e x_3 lungo l'asse verticale. Le curve che rappresentano il contributo del più favorito agli altri gruppi partono dall'origine, considerata come l'ipotetica posizione di eguaglianza. Esiste inoltre un massimo di guadagno concesso al più favorito data l'assunzione che, sebbene ciò sia permesso dal principio di differenza, si creerebbero effetti ingiusti nel sistema politico, che vengono esclusi dalla priorità della libertà.

Il principio di differenza determina il punto dove la curva di x_3 raggiunge il suo massimo; per esempio, il punto a della Figura 9.

Il significato della connessione a catena è che in qualsiasi punto la curva di x_3 cresce verso destra, anche la curva di x_2 risulta crescente, come negli intervalli a sinistra dei punti a e b nelle Figure 9 e 10. La connessione a catena non dice nulla del caso in cui la curva di x_3 risulta discendente verso destra, come nell'intervallo a destra del punto a nella Figura 9. La curva di x_2 può sia scendere sia salire (come indicato dalla linea tratteggiata x_2'). La connessione a catena non vale a destra del punto b nella Figura 10.

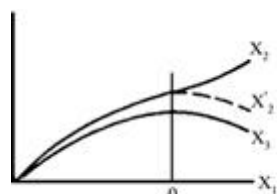


Figura 9

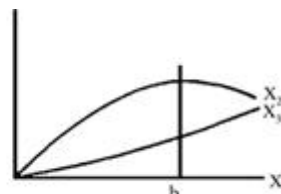


Figura 10

Gli intervalli in cui ambedue le curve x_2 e x_3 risultano crescenti definiscono gli intervalli dei contributi positivi. Qualsiasi incremento sulla destra fa aumentare le aspettative medie (o l'utilità media, se essa è misurata per mezzo delle aspettative), e soddisfa anche il principio di efficienza inteso come un criterio di cambiamento; ciò significa che i punti a destra migliorano la situazione di ciascuno. Nella Figura 9 le aspettative medie possono crescere al di là del punto a, anche se le aspettative dei meno favoriti cadono. (Questo dipende dalle valutazioni dei diversi gruppi.) Il principio di differenza esclude questa possibilità, e

sceglie il punto a. Legame a maglie strette vuol dire assenza di tratti piatti nelle curve di x_2 e x_3 . In ogni punto ambedue le curve salgono o scendono. Tutte le curve rappresentate sono a maglie strette.

Non dirò quanto è probabile che la connessione a catena e il legame a maglie strette valgano. Il principio di differenza non dipende dal fatto che queste relazioni vengano soddisfatte. Tuttavia, quando i contributi delle posizioni più favorite si trasferiscono all'intera società e non rimangono limitati a settori particolari, sembra plausibile che se i meno favoriti ne traggono vantaggio, così debba essere anche per quelli in posizioni intermedie. Inoltre, una vasta diffusione dei vantaggi è favorita da due caratteristiche delle istituzioni che sono esemplificate dalla struttura di base: primo, esse sono designate per sviluppare certi interessi fondamentali comuni a tutti e, secondo, le cariche e le posizioni sono aperte a tutti. Sembra perciò probabile che, se l'autorità e i poteri dei giudici e dei legislatori, per esempio, migliorano la situazione dei più svantaggiati, migliorano anche quella dei cittadini in generale. La connessione a catena risulta spesso vera, a condizione che siano soddisfatti gli altri principi di giustizia. Se ciò accade, possiamo osservare che all'interno della zona dei contributi positivi (la zona in cui i vantaggi di coloro che sono in posizioni favorite migliorano le prospettive dei meno fortunati) ogni passo verso l'assetto perfettamente giusto migliora le aspettative di ciascuno. In queste circostanze il principio di differenza ha in qualche modo conseguenze pratiche simili a quelle del principio di efficienza e di quello di utilità media (se l'utilità è misurata in termini di beni primari). Naturalmente, se la connessione a catena tiene di rado, allora questa similarità non è importante. Ma sembra probabile che all'interno di uno schema sociale giusto spesso abbia luogo una diffusione generale dei benefici.

Vi è un'ulteriore complicazione. Abbiamo presupposto un legame a maglie strette in modo da semplificare l'enunciazione del principio di differenza. Indipendentemente dalla verosimiglianza o dalla rilevanza pratica è concepibile che i meno avvantaggiati non risentano in un modo o nell'altro dei cambiamenti di aspettative di

coloro che stanno meglio, sebbene questi cambiamenti rechino vantaggi agli altri. In questo caso viene meno il legame a maglie strette, e per trattare il problema possiamo formulare il seguente principio più generale: in una struttura di base con n individui rappresentativi rilevanti, per primo, massimizza il benessere dell'individuo rappresentativo che sta peggio; per secondo, a parità di benessere degli individui rappresentativi che stanno peggio, massimizza il benessere del secondo degli individui rappresentativi che sta peggio, e così di seguito fino all'ultimo caso in cui, a parità di benessere di tutti gli $n-1$ individui rappresentativi precedenti, massimizza il benessere dell'individuo rappresentativo che sta meglio. Questo può essere considerato come il principio di differenza lessicale.¹³ Penso, tuttavia, che nei casi concreti questo principio non sia di solito rilevante, poiché quando maggiori benefici potenziali per gli avvantaggiati sono significativi, ci sarà di sicuro anche qualche modo per migliorare anche la posizione dei meno avvantaggiati. Le leggi generali che regolano le istituzioni della struttura di base assicurano anche che casi che richiedono il principio lessicale non sorgano. Perciò userò sempre il principio di differenza nella sua forma più semplice, e così il risultato degli ultimi paragrafi è che il principio di differenza sia letto nel modo seguente:

le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere (a) a favore del massimo beneficio atteso dei meno avvantaggiati e (b) legate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità. Per finire, un commento sulla terminologia. Gli economisti possono volere far riferimento al principio di differenza con il nome di criterio del maximin, ma io ho evitato con cura di adoperare questa dizione per diverse ragioni. Il criterio di maximin è di solito concepito come una regola di scelta in situazioni caratterizzate da grande incertezza (§26), mentre il principio di differenza è un principio di giustizia. Non è desiderabile adoperare lo stesso nome per due cose tanto differenti. Il principio di differenza è un criterio molto speciale: si applica in primo luogo alla struttura di base della società attraverso individui rappresentativi le cui attese sono stimate tramite un indice di beni

primari (§15). Inoltre, chiamare il principio di differenza criterio del maximin potrebbe suggerire erroneamente che l'argomento principale a favore di questo principio in posizione originaria derivi da un'assunzione basata su un'estrema avversione al rischio. C'è in realtà una relazione tra il principio di differenza e un'assunzione di questo tipo, ma nessuna estrema avversione al rischio viene richiamata (§28); e in ogni caso ci sono molte considerazioni a favore del principio di differenza in cui l'avversione al rischio non gioca alcun ruolo. Proprio perciò è meglio adoperare il termine "criterio del maximin" solo per la regola di scelta in situazione di incertezza.

14. L'equa eguaglianza di opportunità e la giustizia procedurale pura

Vorrei ora discutere la seconda parte del secondo principio, che d'ora in poi deve essere considerato come il principio liberale dell'equa eguaglianza di opportunità. Non deve però essere confuso con la nozione di carriera aperta ai talenti; non bisogna dimenticare che, essendo legato al principio di differenza, le sue conseguenze sono piuttosto diverse dall'interpretazione liberale dei due principi nel loro complesso. In particolare tenterò di mostrare più avanti (§17) che non è valida l'obiezione per cui questo principio conduce a una società puramente meritocratica. Mi occuperò qui di alcuni altri punti, specialmente in relazione all'idea della giustizia procedurale pura.

Occorre osservare, in primo luogo, che i motivi per cui si richiedono posizioni aperte a tutti non sono né soltanto né principalmente legati all'efficienza. Non ho sostenuto che le cariche devono essere aperte se ciascuno deve di fatto essere avvantaggiato da un assetto. Infatti, può essere possibile migliorare la situazione generale concedendo poteri e benefici a certe posizioni, nonostante che certi gruppi ne rimangano esclusi. Sebbene in questo modo l'accesso venga limitato, forse queste cariche possono continuare ad attrarre talenti superiori e incoraggiare a migliori prestazioni. Ma il

principio delle posizioni aperte a tutti impedisce questo stato di cose. Esso esprime la convinzione che, se alcune posizioni non fossero equamente aperte a tutti, gli esclusi si sentirebbero a buon diritto trattati ingiustamente, anche se beneficiassero dei maggiori sforzi compiuti da quelli che hanno potuto ottenere le posizioni in questione. Le loro rimozioni sarebbero giustificate non solo perché sarebbero stati esclusi da certi vantaggi esteriori della carica, ma anche perché sarebbero privati della possibilità di realizzarsi che deriva da un leale e abile esercizio dei doveri sociali. Essi sarebbero così privati di una delle forme principali di bene umano.

Ho affermato che la struttura di base è il tema principale della giustizia. Naturalmente, ogni teoria etica riconosce l'importanza della struttura di base come oggetto primario della giustizia, ma non tutte allo stesso modo. Secondo la giustizia come equità, la società va interpretata come un'impresa cooperativa per il reciproco vantaggio. La struttura di base è un sistema pubblico di regole il quale definisce uno schema di attività che induce ad agire insieme in modo da produrre la maggiore quantità di benefici, e che assegna a ciascuno certe pretese riconosciute a una quota di prodotti. Ciò che una persona fa dipende da ciò cui ha titolo valido secondo le norme pubbliche, e viceversa. La distribuzione che ne risulta viene ottenuta rispettando le pretese determinate da ciò che gli individui hanno intrapreso alla luce delle loro legittime aspettative.

Queste considerazioni suggeriscono l'idea di trattare il problema delle quote distributive in termini di giustizia procedurale pura.¹⁴ L'idea intuitiva consiste nel progettare il sistema sociale in modo che il risultato sia giusto in qualunque caso, per lo meno all'interno di un ambito determinato. Si comprende meglio la nozione di giustizia procedurale pura se la confrontiamo con quelle di giustizia procedurale perfetta e imperfetta. Per illustrare la prima, consideriamo il caso più semplice di una divisione equa. Un certo numero di uomini deve dividere una torta: assumendo che una divisione in parti eguali sia equa, che tipo di procedura può dare questo risultato? Lasciando da parte i particolari tecnici, la soluzione più ovvia è quella di far sì che

un uomo divida la torta e prenda l'ultima fetta, lasciando che gli altri la scelgano prima di lui. Egli dividerà in parti eguali la torta, poiché in questo modo può garantirsi la parte più grande possibile. Questo esempio illustra i due tratti caratteristici della giustizia procedurale perfetta. In primo luogo, esiste un criterio indipendente per decidere cosa sia una divisione equa, un criterio definito separatamente e anteriormente rispetto alla procedura che dovrà essere seguita. E, secondariamente, c'è la possibilità di approntare una procedura che darà sicuramente il risultato desiderato. Naturalmente, si sono fatte certe assunzioni, come quella che l'individuo selezionato può dividere la torta in modo eguale, che desidera la parte più grande che è in grado di ottenere e così via. Possiamo ignorare questi dettagli. La cosa essenziale è che esiste uno standard indipendente per decidere quale risultato è quello giusto e una procedura sicura che permette di raggiungerlo. Ovviamente la giustizia procedurale perfetta è molto rara, se non addirittura impossibile in buona parte dei casi pratici più interessanti.

La giustizia procedurale imperfetta può essere esemplificata da un processo penale. Il risultato desiderato è che l'accusato sia dichiarato colpevole se e solo se ha commesso il crimine di cui è accusato. La procedura processuale è strutturata in modo da ricercare e stabilire la verità al riguardo. Sembra però impossibile concepire norme giuridiche in modo che esse forniscano sempre un risultato corretto. La teoria dei processi valuta quali procedure, tipi di prova e simili sono i più adatti a portare avanti questo scopo senza entrare in contraddizione con gli altri obiettivi del diritto. Soluzioni differenti per casi giuridici particolari possono probabilmente, in circostanze diverse, dare i risultati giusti, se non in tutti, almeno in buona parte dei casi. Un processo è quindi un esempio di giustizia procedurale imperfetta. Anche se si seguono attentamente le leggi, e i procedimenti vengono svolti in modo equo e appropriato, si può ottenere un risultato ingiusto. Un innocente può essere giudicato colpevole, e un colpevole può essere messo in libertà. In casi del genere si parla di un passo falso della giustizia; l'ingiustizia non deriva da un errore umano, ma da

un'unione casuale di circostanze che hanno la meglio sullo scopo delle norme giuridiche. Il tratto caratteristico della giustizia procedurale imperfetta è che, nonostante un criterio indipendente per ottenere un risultato corretto, manca una procedura praticabile che ci conduca a esso con certezza.

Al contrario, si parla di giustizia procedurale pura quando non esiste un criterio indipendente per un risultato corretto: esiste invece una procedura equa o corretta, tale da dare un risultato similmente equo o corretto, qualunque esso sia, a condizione di seguire appropriatamente la procedura. Questa situazione è illustrata dal gioco d'azzardo. Se un certo numero di persone fanno una serie di scommesse eque, la distribuzione del denaro dopo l'ultima scommessa risulta equa, o almeno non iniqua, qualunque essa sia. Assumo che le scommesse eque sono quelle in cui le aspettative di vincita sono a somma zero, e suppongo inoltre che le scommesse siano fatte volontariamente, che nessuno imbrogli e così via. La procedura di scommessa è equa e pienamente accessibile a condizioni eque. Perciò le circostanze di sfondo determinano una procedura equa. Ora qualunque distribuzione di denaro pari alla somma iniziale posseduta da tutti gli individui può essere il risultato di una serie di scommesse eque. In questo senso tutte le distribuzioni particolari sono egualmente eque. Una caratteristica distintiva della giustizia procedurale pura è che la procedura, per ottenere il risultato corretto, deve essere effettivamente portata a termine; infatti, in questi casi, non esiste un criterio indipendente al quale fare riferimento per sapere se un certo risultato è giusto. Ovviamente non possiamo affermare che un certo stato di cose è giusto perché lo si sarebbe potuto ottenere seguendo una procedura equa. Questo sarebbe permettere troppo. Permetterebbe infatti di dire che quasi qualunque distribuzione di beni è giusta o equa, poiché avrebbe potuto essere il risultato di una scommessa equa. Ciò che rende equo, e non iniquo, il risultato di una scommessa è il fatto che esso ha luogo al termine di una serie di scommesse eque. Una procedura di questo tipo trasferisce la propria equità al risultato solo quando viene effettivamente portata a termine.

Di conseguenza, se si intende applicare la nozione di giustizia procedurale pura alle quote distributive, è necessario costruire e amministrare in modo imparziale un sistema di istituzioni giusto. Soltanto sullo sfondo di una struttura di base giusta, con una costituzione politica e un assetto delle istituzioni economiche e sociali anch'esso giusto, si può affermare l'esistenza della procedura giusta richiesta. Descriverò una struttura di base dotata delle caratteristiche necessarie nella seconda parte (§43). Le sue diverse istituzioni vengono illustrate e messe in relazione con i due principi di giustizia.

Il ruolo del principio di equa opportunità è quello di garantire che il sistema di cooperazione sia un sistema di giustizia procedurale pura. Se il principio non venisse soddisfatto, la giustizia distributiva non potrebbe essere abbandonata a se stessa, neppure in un ambito limitato. Il vantaggio pratico della giustizia procedurale pura è che essa non rende più necessario prendere in considerazione l'innumerevole varietà di circostanze e le mutevoli posizioni relative di singoli individui. Si elimina il problema di definire dei principi che si adattino all'enorme complessità che sorgerebbe se questi dettagli fossero rilevanti. È un errore fissare l'attenzione sulle mutevoli posizioni relative degli individui e richiedere che ogni cambiamento, visto come una singola trasformazione isolata, debba essere giusto in se stesso. È l'assetto della struttura di base che deve essere giudicato, e da un punto di vista generale. A meno che non si sia pronti a giudicarlo dal punto di vista di un individuo rappresentativo in una particolare posizione, non possiamo lamentarci di ciò. Perciò l'accettazione dei due principi stabilisce un'interpretazione che scarta come irrilevanti per la giustizia sociale buona parte dell'informazione e delle complicazioni della vita quotidiana.

Quindi, secondo la giustizia procedurale pura, le distribuzioni di vantaggi non vanno valutate confrontando in prima istanza un insieme di benefici disponibili con dati desideri e bisogni di individui noti. L'assegnazione dei prodotti ha luogo secondo il sistema pubblico di regole e questo sistema determina a sua volta ciò che si produce, in quale misura e con quali mezzi. Esso

determina anche le pretese legittime il cui soddisfacimento dà luogo alla distribuzione risultante. Perciò, in questo tipo di giustizia procedurale, la correttezza della distribuzione è basata sulla giustizia dello schema di cooperazione da cui essa ha origine, nonché dalle risposte alle pretese degli individui che ne fanno parte. Una distribuzione non può essere giudicata isolatamente dal sistema di cui è risultato, o da ciò che gli individui hanno fatto in buona fede alla luce delle aspettative consolidate. Se si domanda in astratto se una distribuzione di un dato insieme di oggetti a certi individui con desideri e preferenze note è migliore di un'altra, è chiaro che non esiste risposta a questa domanda. La concezione dei due principi non interpreta il problema principale della giustizia distributiva come un problema di giustizia allocativa.

D'altro canto, la giustizia allocativa trova la propria applicazione naturale nel caso in cui un dato insieme di beni deve essere diviso tra determinati individui con bisogni e desideri noti. Questo insieme di beni da assegnare non è stato prodotto da questi individui, né essi hanno tra loro alcuna relazione cooperativa. Poiché non vi sono pretese prioritarie sulle cose da distribuire, è naturale che esse siano suddivise secondo i desideri e i bisogni, o con lo scopo di rendere massimo il saldo netto di soddisfazione. La giustizia si trasforma in una specie di efficienza, a meno che non venga preferita l'eguaglianza. La concezione allocativa può condurre, grazie a un'adeguata generalizzazione, a una posizione utilitarista classica. Infatti, da quanto si è visto, questa dottrina assimila la giustizia alla benevolenza di un osservatore imparziale, e quest'ultima, a sua volta, al più efficiente progetto istituzionale in grado di favorire il saldo massimo di soddisfazione. Ciò che va notato è che l'utilitarismo non interpreta la struttura di base come uno schema di giustizia procedurale pura. Infatti, quantomeno in linea di principio, l'utilitarista possiede uno standard indipendente per giudicare tutte le distribuzioni, e cioè se esse producono il massimo saldo netto di soddisfazione. Secondo questa teoria, le istituzioni sono assetti più o meno imperfetti per ottenere questo scopo. Perciò, a partire da desideri e preferenze esistenti e dagli sviluppi futuri che essi consentono, il compito dei governanti è di

mettere in funzione schemi sociali che si approssimano il più possibile a un obiettivo già specificato. Poiché questi assetti sono soggetti agli inevitabili vincoli e difficoltà della vita quotidiana, la struttura di base è un caso di giustizia procedurale imperfetta.

Per il momento supporrò che le due parti del secondo principio siano ordinate lessicalmente; abbiamo così due ordinamenti lessicali, l'uno interno all'altro. Il vantaggio della concezione speciale è quello di possedere una forma definita e di proporre certi problemi alla ricerca, come per esempio: sotto quali assunzioni, se ne esistono, verrebbe scelto l'ordinamento lessicale? La nostra ricerca riceve così un indirizzo particolare, e non è più confinata ad argomenti generali. Naturalmente questa concezione delle quote distributive è estremamente semplificata. Essa serve a caratterizzare con chiarezza una struttura di base che adotta l'idea della giustizia procedurale pura. In ogni modo, tuttavia, dovremmo tentare di trovare dei concetti elementari che possano essere integrati, così da fornire una ragionevole concezione della giustizia. Le nozioni di struttura di base, velo di ignoranza, ordinamento lessicale, posizione meno favorita e anche quella di giustizia procedurale pura, sono tutti esempi di questo tipo. Non ci si può aspettare che nessuno di essi funzioni di per sé, mentre possono essere sufficienti se considerati insieme. È comunque eccessivo supporre l'esistenza di una soluzione ragionevole per tutti o anche per la maggior parte dei problemi morali. Forse soltanto alcuni di essi possono avere una risposta soddisfacente. In ogni caso la saggezza sociale sta nel costruire le istituzioni in modo che non sorgano troppo spesso difficoltà irresolubili e nell'accettare l'esigenza di principi chiari e semplici.

15. I beni primari sociali come base delle aspettative

Quanto detto finora è sufficiente per una breve enunciazione e spiegazione dei due principi di giustizia e della concezione procedurale che essi esprimono. Nei capitoli successivi presenterò ulteriori particolari, grazie alla descrizione di un assetto

istituzionale che realizza questa concezione. Ora, però, vi sono da affrontare diversi altri argomenti preliminari. Inizierò con una discussione delle aspettative e del modo in cui devono essere valutate.

La rilevanza di questo problema può essere chiarita mediante un confronto con l'utilitarismo. Quando questa teoria viene applicata alla struttura di base richiede di massimizzare la somma algebrica delle utilità attese considerate rispetto a tutte le posizioni rilevanti. (Il principio classico valuta tali aspettative considerando il numero di persone che occupano queste posizioni; il principio della media, invece, considerando frazioni di persone.) Rimandando al prossimo paragrafo la questione di ciò che definisce una posizione rilevante, è chiaro che l'utilitarismo assume una misura piuttosto accurata dell'utilità. Non soltanto è necessario avere una misura cardinale per ogni individuo rappresentativo, ma si deve presupporre un certo metodo per correlare le scale dei diversi individui, se dobbiamo poter affermare che i guadagni di alcuni superano le perdite di altri. Anche se non è sensato richiedere una grande precisione, non è possibile lasciare queste stime alla nostra spontanea intuizione. Queste stime, inoltre, possono essere basate su nozioni etiche o di altro genere, se non addirittura su pregiudizi e interessi personali, tutte cose che mettono in dubbio la loro validità. Il semplice fatto che in pratica facciamo ciò che chiamiamo confronto interpersonale di benessere non implica che comprendiamo le basi di questo confronto o che le dobbiamo accettare come valide. Per chiarire questi problemi abbiamo bisogno di rendere conto di questi giudizi, in modo da mettere in evidenza i criteri sottostanti (§49). Per quanto riguarda le questioni di giustizia sociale, dovremmo tentare di trovare un terreno comune per questi confronti, tale che esso sia riconosciuto e accettato dagli uomini. Credo che la vera obiezione all'utilitarismo sia un'altra. Anche se è possibile eseguire confronti interpersonali, essi devono riflettere valori che meritano di essere realizzati. La controversia riguardo ai confronti interpersonali tende a oscurare il vero problema, e cioè se la felicità totale (o media) vada massimizzata.

Il principio di differenza cerca di determinare basi oggettive per i confronti interpersonali in due modi. In primo luogo, fino a che siamo in grado di identificare l'individuo rappresentativo meno avvantaggiato, risultano necessari soltanto giudizi di benessere ordinali. Conosciamo la posizione da cui deve essere giudicato il sistema sociale, non importa di quanto questo individuo rappresentativo stia peggio degli altri. Scompaiono le difficoltà della misura cardinale, poiché non sono necessari altri confronti interpersonali. E, ovviamente, poiché massimizziamo rispetto all'individuo rappresentativo meno favorito, non abbiamo bisogno di andare al di là di giudizi ordinali. Il principio di differenza, perciò, chiede meno ai nostri giudizi di benessere. Non dovremo mai calcolare una somma di vantaggi che implichi una misura cardinale. Se i confronti interpersonali qualitativi si eseguono trovando la posizione più bassa, per il resto possono essere sufficienti i giudizi ordinali di un individuo rappresentativo.

In secondo luogo, il principio di differenza introduce una semplificazione della base per i confronti interpersonali. Questi ultimi sono formulati in termini di aspettative di beni primari sociali. In effetti, definisco queste aspettative come l'indice di questi beni cui può aspirare un individuo rappresentativo. Le aspettative di un uomo sono maggiori di quelle di un altro quando questo indice per qualcuno nella sua posizione è maggiore. Come ho già osservato, i beni primari sono quelle cose che si suppone un individuo razionale vuole, qualsiasi altra cosa egli voglia. Indipendentemente dai particolari dei piani di vita razionali di un individuo, si assume che vi siano diverse cose che un individuo preferirebbe avere in più invece che in meno. Con più di questi beni, generalmente ci si può garantire un maggior successo nel realizzare le proprie intenzioni e nel raggiungere i propri fini, quali che essi siano. I beni primari sociali, raggruppati per ampie categorie, sono diritti, libertà, opportunità, reddito e ricchezza. (Un bene primario molto importante è la coscienza del proprio valore; ma per semplicità non me ne occuperò che molto più avanti, §67.) In generale sembra evidente che questi si adattano alla definizione di bene primario. Essi sono beni sociali per via della loro

connessione con la struttura di base; libertà e opportunità sono definite dalle regole delle istituzioni maggiori, e anche la distribuzione del reddito e della ricchezza è regolata da queste ultime.

La teoria del bene che adotto per trattare dei beni primari verrà esposta in modo esauriente nel settimo capitolo. Essa è molto comune, e si rifà ad Aristotele, e qualcosa del genere è anche accettato da filosofi peraltro così diversi come Kant e Sidgwick. Non è un elemento in discussione tra la dottrina contrattualista e l'utilitarismo. L'idea principale è che il bene di una persona è determinato da quello che, in circostanze ragionevolmente favorevoli, è il piano di vita a lungo termine più razionale per lui. Un uomo è felice quando riesce a realizzare più o meno questo piano. Per dirla brevemente, il bene è la soddisfazione di un desiderio razionale. Dobbiamo quindi supporre che ogni individuo possieda un piano di vita razionale, tracciato a seconda delle condizioni che ha di fronte. Lo scopo di questo piano è permettere un'armoniosa soddisfazione dei suoi interessi. Esso programma le attività in modo che vari desideri possano essere soddisfatti senza interferenza. Questo risultato è ottenuto scartando altri piani che hanno minori probabilità di riuscita oppure non permettono di raggiungere tanti e tali scopi. Date le alternative disponibili, un piano è razionale se non è suscettibile di miglioramento: non ne esiste un altro che, prendendo tutti i suoi elementi in esame, risulterebbe preferibile.

Occupiamoci di alcune difficoltà. Un problema è evidentemente quello della costruzione dell'indice dei beni primari sociali. Se assumiamo che i due principi di giustizia siano ordinati serialmente, il problema risulta grandemente semplificato. Le libertà fondamentali sono sempre uguali e vi è l'equa eguaglianza di opportunità; non è necessario stimare queste libertà e questi diritti rispetto ad altri valori. I beni sociali primari che variano nella loro distribuzione sono i diritti e le prerogative d'autorità, il reddito e la ricchezza. Ma le difficoltà non sono così grandi come potrebbero sembrare a prima vista, grazie alla natura del principio di differenza. L'unico problema di indici di cui dobbiamo

preoccuparci è quello dell'indice per il gruppo meno avvantaggiato. I beni primari goduti da altri individui rappresentativi comportano un aumento di questo indice, nel rispetto dei vincoli consueti. Non è necessario definire in tutti i particolari le valutazioni per le posizioni più favorite, nella misura in cui siamo sicuri che sono le più favorite. Spesso ciò risulta facile, poiché queste posizioni possiedono frequentemente una maggiore quantità di tutti quei beni primari che sono distribuiti in maniera ineguale. È sufficiente sapere in che modo la distribuzione dei beni ai più favoriti influenzi le aspettative dei più svantaggiati. In questo modo, il problema dell'indice si riduce in buona parte a quello di valutare i beni primari per i meno avvantaggiati. Tenteremo di far ciò prendendo in considerazione il punto di vista di un individuo rappresentativo di questo gruppo, e chiedendoci quale combinazione di beni primari sociali sarebbe per lui razionale preferire. In questa operazione ci affidiamo apertamente alle nostre valutazioni intuitive, ma questo è un fatto che non può essere completamente evitato.

Un'altra difficoltà è la seguente. Si può obiettare che le aspettative non dovrebbero in ogni caso essere definite come un indice di beni primari, quanto piuttosto come le soddisfazioni che ci si attende quando i piani vengono realizzati impiegando questi beni. Dopotutto gli uomini conquistano la felicità realizzando questi piani e di conseguenza la stima delle aspettative non dovrebbe essere fondata sui mezzi disponibili. La giustizia come equità, però, usa un approccio differente. Essa infatti non va oltre l'uso che le persone fanno dei diritti e delle opportunità a loro disposizione, per misurare, e ancor meno per massimizzare, le soddisfazioni che ottengono. Essa non tenta nemmeno di valutare i relativi meriti delle varie concezioni del bene. Si assume invece che i membri della società siano persone razionali in grado di adeguare le concezioni del bene alla propria situazione. Se si assume che le concezioni di persone diverse siano compatibili con i principi di giustizia, non è più necessario confrontare il loro valore. A ognuno è garantita un'eguale libertà di seguire qualunque piano di vita gli piaccia, purché ciò non violi i requisiti della giustizia. Gli uomini

suddividono tra loro i beni primari in base al principio che alcuni possono averne di più se il modo in cui vengono ottenuti migliora la condizione di coloro che ne possiedono meno. Una volta che l'intero assetto viene costruito e messo in funzione, non viene formulata alcuna domanda riguardo al totale di perfezione o soddisfazione.

Vale la pena di notare che questa interpretazione delle aspettative vuol dire accordarsi sul confrontare la situazione degli individui soltanto in riferimento alle cose di cui si assume che tutti abbiano bisogno per portare a compimento i loro piani di vita. Questa sembra la maniera più adeguata per stabilire una misura oggettiva pubblicamente riconosciuta, e cioè una misura comune che può essere accettata da persone ragionevoli. Non vi può essere invece un accordo simile sul come valutare la felicità in quanto definita, per esempio, dal successo degli uomini nel portare a termine i propri piani razionali, e ciò è ancora più difficile per quanto riguarda il valore intrinseco di questi piani. Ora, fondare le aspettative sui beni primari è un altro espediente per semplificare le cose. Vorrei osservare di sfuggita che questa e altre semplificazioni sono accompagnate da qualche tipo di spiegazione filosofica, sebbene ciò non sia strettamente necessario. Le assunzioni teoriche devono ovviamente operare più che delle semplificazioni; esse devono identificare elementi essenziali che spiegano i fatti che vogliamo comprendere. Allo stesso modo, le parti di una teoria della giustizia devono rappresentare le caratteristiche morali fondamentali della struttura sociale, e se sembra che alcune di esse siano state dimenticate, occorre sincerarsi che ciò non sia accaduto. Cercherò di seguire questa regola. Ma anche in questo modo, la validità della teoria della giustizia si mostra tanto nelle conseguenze quanto nell'accettabilità *prima facie* delle sue premesse. In realtà, queste non possono essere utilmente separate e perciò la discussione dei problemi istituzionali, segnatamente nella seconda parte, anche se a prima vista può sembrare non filosofica, è di fatto inevitabile.

16. *Posizioni sociali rilevanti*

Applicando i due principi di giustizia alla struttura di base della società, si prende in esame la posizione di certi individui rappresentativi, e si considera il modo in cui appare loro il sistema sociale. La prospettiva di coloro che si trovano in queste situazioni definisce un punto di vista generale accettabile. Ma certamente non tutte le posizioni sociali sono rilevanti. Infatti non esistono soltanto agricoltori ma, per esempio, anche agricoltori che lavorano il latte, il frumento o su grandi estensioni di terra, e lo stesso vale per infiniti altri gruppi e attività. Se dobbiamo tenere in considerazione una simile molteplicità di posizioni, non otterremo mai una teoria coerente e funzionale. Non è possibile dare una valutazione per un numero così alto di pretese contrastanti. Abbiamo quindi bisogno di riconoscere determinate posizioni come più importanti di altre, e allo stesso tempo come capaci di fornire un punto di vista adeguato da cui giudicare il sistema sociale. Perciò la scelta di queste posizioni fa parte della teoria della giustizia. In base a quale principio possiamo identificarle?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo tenere presente il problema fondamentale della giustizia e il modo in cui i due principi lo affrontano. Come ho già sottolineato, l'oggetto principale della giustizia è la struttura di base della società. E ciò per il motivo che i suoi effetti sono così profondi e pervasivi, e presenti sin dalla nascita. Nella divisione dei benefici della cooperazione sociale, questa struttura favorisce alcune posizioni di partenza rispetto ad altre. Sono queste ineguaglianze che devono essere regolate dai due principi. Una volta che questi principi sono soddisfatti, si consente che altre ineguaglianze sorgano dalle azioni volontarie che gli uomini compiono in accordo con il principio di libera associazione. Perciò le posizioni sociali rilevanti sono, per così dire, i posti di partenza opportunamente generalizzati e aggregati. Scegliendo queste posizioni per specificare il punto di vista generale, si accetta l'idea che i due principi tendono a mitigare l'arbitrarietà del caso naturale e della sorte sociale.

Suppongo quindi che, in quasi tutti i casi, ciascuna persona

possieda due posizioni rilevanti: quella di eguale cittadinanza, e quella definita dal suo posto nella distribuzione del reddito e della ricchezza. Gli individui rappresentativi rilevanti sono quindi i cittadini rappresentativi e quanti rappresentano coloro che nutrono aspettative differenti per beni primari inegualmente distribuiti. Poiché assumo che, in generale, le altre posizioni vengano scelte volontariamente, per giudicare la struttura di base non è necessario considerare il punto di vista degli uomini che le occupano. In realtà dobbiamo modificare l'intero schema per adeguarlo alle preferenze di coloro che occupano i cosiddetti posti di partenza.

La struttura di base deve essere valutata per quanto è possibile dalla posizione di eguale cittadinanza. Questa posizione è definita dai diritti e dalle libertà richieste dal principio di eguale libertà e da quello dell'equa eguaglianza di opportunità. Quando questi due principi sono soddisfatti, tutti sono cittadini eguali, e così ciascuno mantiene questa posizione. In questo senso, l'eguale cittadinanza definisce un punto di vista generale. I problemi in discussione riguardo alle libertà fondamentali vengono affrontati in riferimento a esso. Mi occuperò di questi problemi nel quarto capitolo. Ma bisognerebbe osservare qui che anche molte questioni di politica sociale possono essere considerate da questa posizione. Vi sono infatti argomenti che riguardano gli interessi di ciascuno, e rispetto ai quali gli effetti distributivi risultano nulli o irrilevanti. In questi casi si può applicare il principio dell'interesse comune. Secondo questo principio, le istituzioni sono ordinate per la capacità di garantire a tutti e in modo eguale le condizioni necessarie per realizzare i propri scopi, oppure per l'efficienza nel favorire fini condivisi che andranno a beneficio di ciascuno. Perciò regolamenti ragionevoli per garantire l'ordine pubblico e la sicurezza, o provvedimenti efficaci per la salute e l'incolumità pubblica, promuovono l'interesse comune in questo senso. Lo stesso vale per l'impegno collettivo di difesa nazionale in caso di guerra giusta. Si può suggerire che salvaguardare la salute e l'incolumità pubblica, o guadagnare la vittoria in una guerra giusta, abbia effetti distributivi: quelli con aspettative più alte si avvantaggiano di più, perché hanno di più da perdere. Ma se le ineguaglianze sociali ed economiche

sono giuste, allora questi fenomeni possono essere trascurati, e si può applicare il principio dell'interesse comune. Il punto di vista dell'eguale cittadinanza è quello appropriato.

La definizione degli individui rappresentativi per giudicare le ineguaglianze sociali ed economiche è meno soddisfacente. Se per esempio consideriamo questi individui come specificati dai livelli di reddito e di ricchezza, assumiamo che questi beni primari sociali siano sufficientemente correlati con differenze che riguardano responsabilità e autorità. Supponiamo, cioè, che coloro che, per esempio, sono dotati di maggiore autorità politica, o dotati di maggiore responsabilità in varie associazioni, stiano meglio in generale anche sotto altri aspetti. In complesso questa assunzione sembra sufficientemente sicura per i nostri scopi. C'è anche il problema di quanti individui rappresentativi debbano essere scelti, ma esso non è fondamentale perché il principio di differenza seleziona un individuo rappresentativo per un ruolo particolare. La vera difficoltà è quella di definire il gruppo meno favorito.

Per chiarire le idee, identifichiamo i meno avvantaggiati come coloro che sono meno favoriti da ciascuno dei tre tipi di contingenze. In tal modo, questo gruppo include persone la cui famiglia e origini di classe sono più svantaggiate di altre, le cui doti naturali (come si sono realizzate) permettono loro di ottenere risultati meno buoni, e la cui fortuna e sorte nel corso della vita finiscono con il risultare meno felici, il tutto all'interno di un ambito normale (come si vedrà più avanti) e nell'ambito di misure rilevanti basate sui beni primari sociali. Informazioni più specifiche saranno certamente necessarie in pratica, ma questa rudimentale definizione di meno svantaggiati esprime appropriatamente la connessione con il problema della contingenza e dovrebbe bastare per i nostri scopi qui. A questo punto assumo che ciascuno abbia bisogni fisici e capacità psicologiche normali, cosicché la questione del bisogno di cure mediche speciali e di come trattare coloro che hanno deficit mentali non sorgono. Oltre a introdurre prematuramente vicende che possono condurci oltre i limiti di una teoria della giustizia, la considerazione di questi casi difficili può distrarre la nostra percezione morale forzandoci a pensare a

persone distanti da noi il cui destino suscita pietà e ansia. Al contrario, il primo problema di giustizia riguarda le relazioni tra coloro che, nelle circostanze normali della vita, sono partecipanti attivi e a pieno titolo della società e direttamente o indirettamente associati gli uni agli altri per l'intero arco dell'esistenza. Perciò il principio di differenza si deve applicare ai cittadini impegnati nella cooperazione sociale; se il principio viene meno in questo caso, esso fallirà in generale.

Bisogna ammettere che sembra impossibile evitare una certa arbitrarietà nell'identificare effettivamente il gruppo meno favorito. Una possibilità consiste nello scegliere una posizione sociale particolare, diciamo quella del lavoratore non specializzato, e poi contare come meno favoriti tutti coloro che approssimativamente hanno lo stesso reddito e la stessa ricchezza di quanti sono in questa posizione, o magari anche meno. Un altro criterio si basa sul reddito e la ricchezza relativi senza alcun riferimento alla posizione sociale. Questo criterio dipende solo dalla metà più bassa della distribuzione e ha il merito di focalizzare l'attenzione sulla distanza sociale tra quanti hanno meno e il cittadino medio.¹⁵ Entrambi questi criteri sembrano proteggere i più sfavoriti dalle varie circostanze contingenti della vita e fornire una base per determinare a che livello un ragionevole minimo sociale può essere fissato e da quale punto, insieme ad altre misure, la società dovrebbe procedere per applicare il principio di differenza. Qualsiasi procedura finisce per essere in qualche modo ad hoc. E noi abbiamo il diritto di invocare a un certo punto considerazioni di carattere pratico, dato che prima o poi la capacità dell'argomentazione filosofica o di ogni altra di fare discriminazioni sottili si esaurisce. Assumo che le persone in posizione originaria comprendano queste cose, e che regolino il principio di differenza, comparandolo con altre alternative, coerentemente.¹⁶

Per quanto è possibile, la giustizia come equità valuta il sistema sociale dalla posizione di eguale cittadinanza e dai vari livelli di reddito e di ricchezza. In alcuni casi, tuttavia, può essere necessario prendere in considerazione anche altre posizioni. Se per esempio esistono diritti fondamentali diseguali basati su

caratteristiche naturali fisse, queste ineguaglianze determineranno posizioni rilevanti. Poiché queste caratteristiche non possono essere cambiate, le posizioni da esse definite valgono come posizioni di partenza della struttura di base. Distinzioni di questo tipo sono quelle basate sul sesso, o dipendenti dalla razza e dalla cultura. Perciò se per esempio i maschi risultano favoriti nell'assegnazione dei diritti fondamentali, questa ineguaglianza è giustificabile dal principio di differenza (nella sua interpretazione generale) solo se essa va a vantaggio delle donne ed è accettabile dal loro punto di vista. Una condizione analoga si applica alla giustificazione del sistema castale, o a quella delle ineguaglianze razziali ed etniche (§39). Ineguaglianze di questo genere moltiplicano le posizioni rilevanti e complicano l'applicazione dei due principi. D'altra parte, queste ineguaglianze non sono quasi mai vantaggiose per i meno favoriti, e perciò, in una società giusta, un numero minore di posizioni rilevanti dovrebbe essere sufficiente.

Ora, è essenziale che i giudizi espressi dal punto di vista delle posizioni rilevanti prevalgano sulle pretese che siamo inclini ad avanzare in situazioni più specifiche. Non si dà sempre il caso che ciascuno trae benefici da quanto è richiesto dai due principi, se pensiamo a noi stessi nei termini delle nostre posizioni più specifiche. E, a meno che il punto di vista delle posizioni rilevanti non abbia la priorità, continuiamo a trovarci di fronte a un caos di pretese contrastanti. Così, in effetti, i due principi esprimono un'intesa per ordinare i nostri interessi, assegnando ad alcuni di essi uno speciale valore. Accade per esempio che persone impegnate in una particolare attività industriale trovino che spesso il libero commercio è contrario ai loro interessi. Probabilmente l'industria non può continuare a essere prospera senza dazi o restrizioni di altro tipo. Ma se risulta desiderabile dal punto di vista dell'eguale cittadinanza o da quello dei più svantaggiati, il libero commercio è giustificato anche nel caso che vengano temporaneamente danneggiati interessi particolari. Infatti dobbiamo accettare in anticipo i principi di giustizia e la loro applicazione coerente dal punto di vista di certe posizioni. Una

volta che la situazione degli individui rappresentativi è definita in modo più specifico, non c'è modo di garantire la protezione di tutti gli interessi in ogni periodo di tempo. Poiché abbiamo riconosciuto certi principi e un determinato modo di applicarli, siamo vincolati ad accettarne le conseguenze. Questo naturalmente non significa che gli aspetti più duri del libero commercio debbano essere accettati senza alcun controllo, ma che gli assetti per attenuarli devono essere considerati da una prospettiva opportunamente generale.

Le posizioni sociali rilevanti specificano quindi il punto di vista generale in base al quale i due principi di giustizia devono essere applicati alla struttura di base. In questo modo vengono presi in considerazione gli interessi di ciascuno poiché ogni persona è un cittadino eguale e tutti hanno un posto nella distribuzione del reddito e della ricchezza o nell'ambito delle caratteristiche naturali fisse su cui si basano le distinzioni. Una teoria coerente della giustizia sociale rende necessaria una certa selezione delle posizioni rilevanti, e quelle che vengono scelte devono essere coerenti con i principi primi della teoria. Selezionando i cosiddetti posti di partenza, si realizza l'idea di mitigare gli effetti del caso naturale e delle circostanze sociali. Nessuno deve avvantaggiarsi grazie a questi fatti contingenti, se non in un modo che si rifletta sul benessere degli altri.

17. La tendenza all'eguaglianza

Vorrei concludere la discussione dei due principi spiegando il senso in cui essi esprimono una concezione egualitaria della giustizia. Vorrei anche prevenire l'obiezione secondo cui il principio dell'equa opportunità conduce a una società puramente meritocratica. Per preparare il terreno osserviamo vari aspetti della concezione della giustizia che ho proposto.

In primo luogo si può osservare che il principio di differenza attribuisce un certo peso alle considerazioni messe in luce dal principio di riparazione [*redress*]. Questo è il principio per cui le

ineguaglianze immeritate richiedono una riparazione, e poiché le diseguaglianze di nascita e di doti naturali sono immeritate, richiedono di essere compensate in qualche modo.¹⁷ Perciò il principio afferma che se si vogliono trattare egualmente tutte le persone, e se si vuole assicurare a tutti un'effettiva eguaglianza di opportunità, la società deve prestare maggiore attenzione a coloro che sono nati con meno doti o in posizioni sociali meno favorevoli. L'idea è quella di riparare torti dovuti al caso, in direzione dell'eguaglianza. Per ottenere questo obiettivo dovrebbero essere impiegate maggiori risorse nell'istruzione dei meno intelligenti invece che in quella dei più dotati, almeno in un determinato periodo della vita, quello dei primi anni di scuola.

Per quanto ne so, il principio di riparazione non è mai stato proposto come l'unico criterio di giustizia o come il solo scopo dell'ordinamento sociale. Poiché molti di questi principi esistono solo come principi *prima facie*, è probabile che esso sia uno di quelli che devono essere valutati in relazione ad altri. Per esempio dobbiamo valutarlo come opposto al principio di migliorare lo standard medio di vita, o di aumentare il bene comune.¹⁸ Occorre però tenere presente il criterio di riparazione, quali che siano gli altri principi che adottiamo. Pensiamo che rappresenti uno degli elementi della nostra concezione della giustizia. Naturalmente il principio di differenza non è identico a quello di riparazione. Il primo, infatti, non richiede che la società tenti di abolire gli handicap, come se tutti dovessero ricorrere la stessa corsa da un punto di partenza equo. D'altra parte il principio di differenza destinerebbe, per esempio, le risorse all'istruzione, in modo da migliorare le aspettative di lungo periodo dei meno favoriti. Se questo obiettivo è raggiungibile dando maggiore attenzione ai più dotati, allora è consentito, altrimenti no. Nel prendere questa decisione, il valore dell'istruzione non deve essere stabilito soltanto in termini di efficienza economica o di benessere sociale. Il ruolo dell'istruzione nel rendere una persona capace di fruire della cultura della sua società e di prendere parte alle sue attività è altrettanto importante, se non di più, poiché in questo modo si assicura a ogni individuo un chiaro senso del proprio valore.

Perciò, sebbene il principio di differenza non sia identico a quello di riparazione, esso raggiunge alcuni degli obiettivi di quest'ultimo. Trasforma i fini della struttura di base in modo che lo schema globale delle istituzioni non accentua più l'efficienza sociale e i valori tecnocratici. Il principio di differenza rappresenta in effetti un accordo per considerare la distribuzione delle doti naturali come un patrimonio per certi versi comune, e per suddividere i benefici sociali ed economici resi possibili dalle complementarità di questa distribuzione. Coloro che sono stati favoriti dalla natura, chiunque essi siano, possono trarre vantaggio dalla loro buona sorte solo a patto che migliorino la situazione di coloro che ne sono rimasti esclusi. Coloro che sono naturalmente avvantaggiati non devono ottenere dei benefici solo perché sono più dotati, ma soltanto allo scopo di coprire i costi della loro istruzione e della loro formazione professionale, e di usare il loro talento per favorire anche i meno fortunati. Nessuno merita né le sue maggiori capacità naturali né una migliore posizione di partenza nella società. Ma, naturalmente, questa non è una ragione per ignorare e ancora meno per eliminare queste distinzioni. Invece, la struttura di base può essere modificata in modo che questi fatti contingenti operino per il bene dei meno fortunati. Siamo così portati al principio di differenza, se vogliamo costruire il sistema sociale in modo che nessuno guadagni o perda dal suo ruolo arbitrario nella distribuzione delle doti naturali, o dalla sua posizione iniziale nella società, senza dare o ricevere in cambio vantaggi compensativi.

Alla luce di queste osservazioni possiamo rifiutare l'affermazione secondo cui l'ordinamento delle istituzioni è sempre imperfetto a causa del fatto che la distribuzione dei talenti naturali e l'occasionalità delle circostanze sociali sono ingiuste, e questa ingiustizia deve inevitabilmente trasferirsi agli assetti umani. In alcuni casi questa riflessione è presentata come giustificazione per ignorare l'ingiustizia, come se il rifiuto di accettare l'ingiustizia si trovasse sullo stesso piano dell'incapacità di accettare la morte. La distribuzione naturale non è né giusta né ingiusta; né è ingiusto che gli uomini nascano in alcune posizioni particolari all'interno della

società. Questi sono semplicemente fatti naturali. Ciò che è giusto o ingiusto è il modo in cui le istituzioni trattano questi fatti. Le società aristocratiche o castali sono ingiuste perché fanno di questi fatti contingenti la base ascrivibile su cui assegnare l'appartenenza a una classe sociale più o meno chiusa e privilegiata. La struttura di base di queste società incorpora l'arbitrarietà che troviamo in natura. Ma non è necessario che gli uomini si rassegnino a subire questi fatti contingenti. Il sistema sociale non è un ordinamento immutabile al di là del controllo umano, è invece un modello di azione umana. Secondo la giustizia come equità, si decide di avvalersi delle casualità naturali e delle circostanze sociali solo quando risulta da ciò un beneficio comune. I due principi sono un metodo equo per fronteggiare l'arbitrarietà del caso; e le istituzioni che soddisfano questi principi, anche se indubbiamente carenti per altri aspetti, sono giuste.

Un altro problema è che il principio di differenza esprime una concezione di reciprocità. È un principio di reciproco beneficio. A prima vista, tuttavia, può sembrare che essa sia iniquamente orientata a favore dei meno avvantaggiati. Per considerare la questione in maniera intuitiva, supponiamo per semplicità che ci siano soltanto due gruppi nella società, uno visibilmente più fortunato dell'altro. Nell'ambito dei vincoli usuali (definiti dalla priorità del primo principio e dall'equa eguaglianza di opportunità), la società sarebbe in grado di massimizzare le aspettative di uno solo dei due gruppi ma non di entrambi, dato che possiamo massimizzare rispetto a un solo obiettivo per volta. Sembra chiaro a questo punto che la società non dovrebbe fare il meglio che può per quelli che sono dall'inizio più avvantaggiati; cosicché se noi rifiutiamo il principio di differenza dobbiamo necessariamente massimizzare qualche media ponderata delle due aspettative. Ma se in questo modo diamo peso alle pretese dei più fortunati, allora valutiamo indipendentemente da altre considerazioni i guadagni di quanti sono già favoriti dalle circostanze contingenti naturali e sociali. Nessuno però può avere una pretesa indipendente a un beneficio di questo genere, e perciò massimizzare una media ponderata significa, per così dire, favorire due volte i più fortunati.

In questo modo i più avvantaggiati, quando guardino alla situazione in una prospettiva generale, dovrebbero riconoscere che il benessere di ciascuno dipende da uno schema di cooperazione sociale senza il quale nessuno potrebbe avere una vita soddisfacente; riconoscendo così anche che possono aspettarsi la cooperazione volontaria di tutti gli altri solo se i termini dello schema sono ragionevoli. In questo modo, essi si concepiscono come se fossero già compensati da quei vantaggi cui nessuno (incluso loro stessi) aveva una pretesa prioritaria. E così rinunciano all'idea di massimizzare una media ponderata e vedono il principio di differenza come una base equa per regolare la struttura di base.

Si potrebbe obiettare che quelli meglio collocati meritino i vantaggi maggiori che poterono ottenere per se stessi nell'ambito di altri schemi di cooperazione, indipendentemente dal fatto che questi vantaggi siano stati ottenuti in modi che beneficino gli altri. Bisogna anche ammettere che è vero che, dato un sistema giusto di cooperazione come struttura di regole pubbliche, e le aspettative che questo sistema genera, coloro che, con la prospettiva di migliorare la loro condizione, hanno fatto quanto il sistema stesso prevede riguardo alle loro ricompense, hanno tutto il diritto di avere quello che si aspettano. In questo senso i più fortunati hanno diritto alle loro situazioni di vantaggio; le loro pretese costituiscono aspettative legittime formulate da istituzioni sociali e la comunità è obbligata a dare loro corpo. Ma un sistema come questo concepisce il merito come titolo valido [*entitlement*]. In altre parole, presuppone l'esistenza di uno schema di cooperazione esistente e perciò rimane del tutto indipendente dalla questione sull'opportunità di progettare quello stesso schema in termini di principio di differenza o di qualche altro criterio (§48).

Così non è corretto dire che individui con maggiori doti naturali, e una personalità superiore che ha reso il loro sviluppo possibile, abbiano diritto a uno schema cooperativo che consenta loro di ottenere benefici ulteriori in modi che non contribuiscono al vantaggio degli altri. Nessuno di noi merita il posto che ha nella distribuzione delle doti naturali, allo stesso modo in cui non meritiamo il nostro punto di partenza nella società. Che poi noi

meritiamo quella personalità superiore che rende possibile coltivare le nostre abilità è altresì problematico; perché anche un carattere di questo tipo dipende in buona parte da una famiglia fortunata e da circostanze sociali all'inizio della vita per cui non possiamo certo avanzare alcun credito. La stessa nozione di merito non si può applicare qui. Non c'è dubbio che i più avvantaggiati abbiano diritto alle loro caratteristiche naturali, come del resto ogni altro; questo diritto è tutelato dal primo principio di giustizia come conseguenza della libertà fondamentale che protegge l'integrità della persona. E così i più avvantaggiati hanno diritto a tutto ciò che possono ottenere in accordo con le regole di un sistema equo di cooperazione sociale. Ma il nostro problema consiste proprio nel decidere come uno schema di questo tipo, la struttura di base della società, debba essere progettato. Da un punto di vista sufficientemente generale, il principio di differenza appare accettabile sia per i più avvantaggiati sia per i meno avvantaggiati. Naturalmente nessuno dei precedenti è, in senso stretto, un argomento a favore del principio, poiché in una teoria contrattualista gli argomenti vengono avanzati dal punto di vista della posizione originaria. Queste considerazioni intuitive aiutano però a chiarire il principio e il senso in cui esso è egualitario.

Ho fatto notare più sopra (§13) che una società deve tentare di eliminare la zona in cui i contributi marginali di coloro che stanno meglio al benessere dei meno favoriti risultano negativi. Essa deve operare soltanto sulla zona crescente superiore della curva di contributo (naturalmente includendo il massimo). Nel segmento di curva così considerato, il criterio di beneficio reciproco viene sempre soddisfatto. C'è inoltre un senso naturale in cui si raggiunge l'armonia degli interessi sociali; gli individui rappresentativi non si avvantaggiano l'uno a spese dell'altro, poiché sono permessi soltanto i vantaggi reciproci. Senza dubbio, la forma e l'inclinazione della curva di contributo sono determinate almeno in parte dalla distribuzione casuale delle doti naturali, e ciò non è né giusto né ingiusto. Ma supponiamo di considerare la retta a 45° come la rappresentazione ideale di una perfetta armonia di interessi; è infatti la curva di contributo (in questo caso una linea retta), lungo

la quale ognuno trae eguali benefici. Sembra quindi che la coerente attuazione dei due principi di giustizia tenda a innalzare la curva più vicino all'ideale della perfetta armonia di interessi. Se la società va oltre il massimo, opera lungo la parte discendente della curva, e l'armonia degli interessi scompare: se il più favorito guadagna, il più svantaggiato perde, e viceversa. Perciò, se vogliamo realizzare l'ideale dell'armonia di interessi nei modi che ci sono stati dati dalla natura, e soddisfare il criterio del beneficio reciproco, dobbiamo rimanere nella zona dei contributi positivi.

Un altro merito del principio di differenza è quello di fornire un'interpretazione del principio di fraternità. Nel confronto con quelle di libertà e di eguaglianza, l'idea di fraternità ha sempre avuto un ruolo secondario nella teoria della democrazia. La si pensa come un concetto meno specificamente politico degli altri, poiché non definisce di per sé alcuno dei diritti democratici, ma include certi atteggiamenti mentali e certe linee di condotta senza le quali perderemmo di vista i valori espressi da questi diritti.¹⁹ Oppure, non diversamente, si crede che la fraternità rappresenti una certa eguaglianza di stima sociale, evidente in varie convenzioni pubbliche e nella mancanza di comportamenti deferenti o servili.²⁰ Senza dubbio la fraternità implica tutte queste cose, cui va aggiunto il senso della amicalità civica e della solidarietà sociale; ma, se intesa in questo modo, non esprime alcun requisito definito. Dobbiamo ancora trovare un principio di giustizia che renda fedelmente l'idea sottostante. Nondimeno, il principio di differenza sembra corrispondere al significato naturale della fraternità; cioè, all'idea di non desiderare maggiori vantaggi, a meno che ciò non vada a beneficio di quelli che stanno meno bene. La famiglia, in termini ideali, ma spesso anche in pratica, è uno dei luoghi in cui il principio di massimizzare la somma dei vantaggi è rifiutato. In generale, i membri di una famiglia non desiderano avere dei vantaggi, a meno che ciò non promuova gli interessi dei membri restanti. Il voler agire secondo il principio di differenza ha esattamente le stesse conseguenze. Coloro che si trovano nelle condizioni migliori desiderano ottenere maggiori benefici soltanto all'interno di uno schema in cui ciò va a vantaggio dei meno

fortunati.

In alcuni casi si pensa che l'ideale della fraternità implichi legami affettivi e sentimenti che non è realistico attendersi dai membri di una società più ampia. Questa è certo un'altra spiegazione del suo relativo abbandono da parte della teoria della democrazia. Secondo molti, esso non ha uno spazio appropriato nei problemi politici. Ma se viene interpretato in modo da includere il requisito del principio di differenza, allora non è più una concezione impraticabile. Sembra che le istituzioni e le scelte politiche che consideriamo giuste con maggior fiducia soddisfino le sue richieste, quantomeno nel senso che le ineguaglianze da esse consentite contribuiscono al benessere dei meno favoriti. O, in ogni modo, questo è quanto cercherò di rendere plausibile nel quinto capitolo. Quindi, secondo questa interpretazione, il principio di fraternità è uno standard perfettamente accettabile. Una volta accettato, possiamo associare alle tradizionali idee di libertà, fraternità ed eguaglianza l'interpretazione democratica dei due principi di giustizia nel modo che segue: la libertà corrisponde al primo principio, l'eguaglianza all'idea di eguaglianza del primo principio unita all'eguaglianza di equa opportunità, e la fraternità al principio di differenza. In questo modo abbiamo trovato uno spazio per il concetto di fraternità all'interno dell'interpretazione democratica dei due principi, e notiamo che essa impone una condizione definita alla struttura di base della società. Anche gli aspetti della fraternità non vanno dimenticati, ma è il principio di differenza a esprimere il suo significato principale dal punto di vista della giustizia sociale.

Alla luce di queste osservazioni, sembra chiaro che l'interpretazione democratica dei due principi non conduce a una società puramente meritocratica.²¹ Questo tipo di ordinamento sociale segue il principio delle carriere aperte ai talenti, e usa l'eguaglianza di opportunità come un mezzo per liberare le energie degli uomini nella ricerca della prosperità economica e del potere politico. Vi è una netta disparità tra le classi superiori e inferiori, sia per quanto riguarda i mezzi economici, sia per i diritti e i privilegi collegati all'autorità organizzativa. La cultura degli strati più poveri

si degrada, mentre quella dell'élite governativa e tecnocratica è saldamente legata al servizio degli scopi di potere e ricchezza della nazione. Eguaglianza di opportunità significa eguale possibilità di sopravanzare i meno fortunati nella ricerca individuale del potere e della posizione sociale.²² Perciò la società meritocratica è un rischio per le altre interpretazioni dei principi di giustizia, e non per la concezione democratica. Infatti, come si è appena visto, il principio di differenza trasforma in modo fondamentale gli scopi della società. Questa conseguenza appare ancora più evidente una volta osservato che, in caso di necessità, dobbiamo tenere conto del bene primario essenziale rappresentato dal rispetto di sé, e del fatto che una società bene-ordinata è un'unione sociale di unioni sociali (§79). Ne consegue che i meno favoriti devono avere un senso di fiducia nel proprio valore, e ciò limita il tipo di gerarchia e i gradi di ineguaglianza consentiti dalla giustizia. Così, per esempio, risorse per l'istruzione non devono essere ripartite esclusivamente o principalmente secondo la loro probabile resa in termini di capacità produttive apprese, ma anche a seconda della loro capacità di arricchire la vita personale e sociale dei cittadini, compresi i meno favoriti tra loro. A mano a mano che una società progredisce, la seconda considerazione diventa sempre più importante.

Queste osservazioni possono bastare per delineare la concezione della giustizia sociale espressa dai due principi riguardanti le istituzioni. Prima di occuparmi dei principi per individui, voglio menzionare un altro problema. Ho assunto finora che la distribuzione delle capacità sia un fatto naturale, e che non si possa né modificarla, né tenerne conto. Questa distribuzione, però, è soggetta a una certa influenza da parte del sistema sociale. Un sistema castale, per esempio, tende a dividere la società in popolazioni biologicamente separate, mentre una società aperta incoraggia la più ampia diversità genetica.²³ Inoltre, è possibile adottare politiche eugenetiche più o meno esplicite. Non intendo occuparmi di problemi di eugenetica, e mi limiterò sempre agli obiettivi tradizionali della giustizia sociale. Dobbiamo però osservare che, in genere, le proposte politiche che limitano i talenti di altri individui non vanno a vantaggio dei meno fortunati. Se si

adotta invece il principio di differenza, questi ultimi considerano le maggiori capacità come una dote sociale da usare per il vantaggio comune. Ma è anche negli interessi di ciascuno possedere doti naturali maggiori. Ciò mette in grado di perseguire il piano di vita preferito. Di conseguenza, nella posizione originaria le parti desiderano assicurare ai propri discendenti il miglior corredo genetico possibile (supponendo che il loro sia fisso). La ricerca di politiche ragionevoli per questo scopo è qualcosa che è dovuto dalle generazioni precedenti a quelle successive, essendo questo un problema che si manifesta tra generazioni. Perciò una società, nel corso del tempo, deve prendere iniziative che come minimo garantiscano il livello generale delle capacità naturali, e impediscano la diffusione di gravi imperfezioni. Questi provvedimenti devono essere regolati da principi che le parti accetterebbero volontariamente nell'interesse dei loro successori. Mi riferisco a questo argomento complesso e difficile solo per indicare ancora una volta il modo in cui il principio di differenza tende a trasformare i problemi di giustizia sociale. Possiamo ipotizzare che, nel lungo periodo, se esiste un limite superiore per le capacità, è infine possibile raggiungere una società dotata della massima eguale libertà, e i cui membri godono della maggior quantità di talento eguale. Ma ora non svilupperò ulteriormente questi temi.

18. Principi per individui: il principio di equità

Finora ho discusso dei principi che si applicano alle istituzioni o, più esattamente, alla struttura di base della società. È però evidente che bisogna scegliere anche principi di altro tipo, poiché una teoria completa del giusto comprende anche principi per gli individui. Infatti, come risulta dal diagramma della pagina seguente, abbiamo anche bisogno di principi della giustizia [*law of nations*], e naturalmente di regole di priorità per dare valutazioni diverse nel caso di principi in conflitto. Non mi occuperò, se non di sfuggita, dei principi della giustizia internazionale (§58); e non

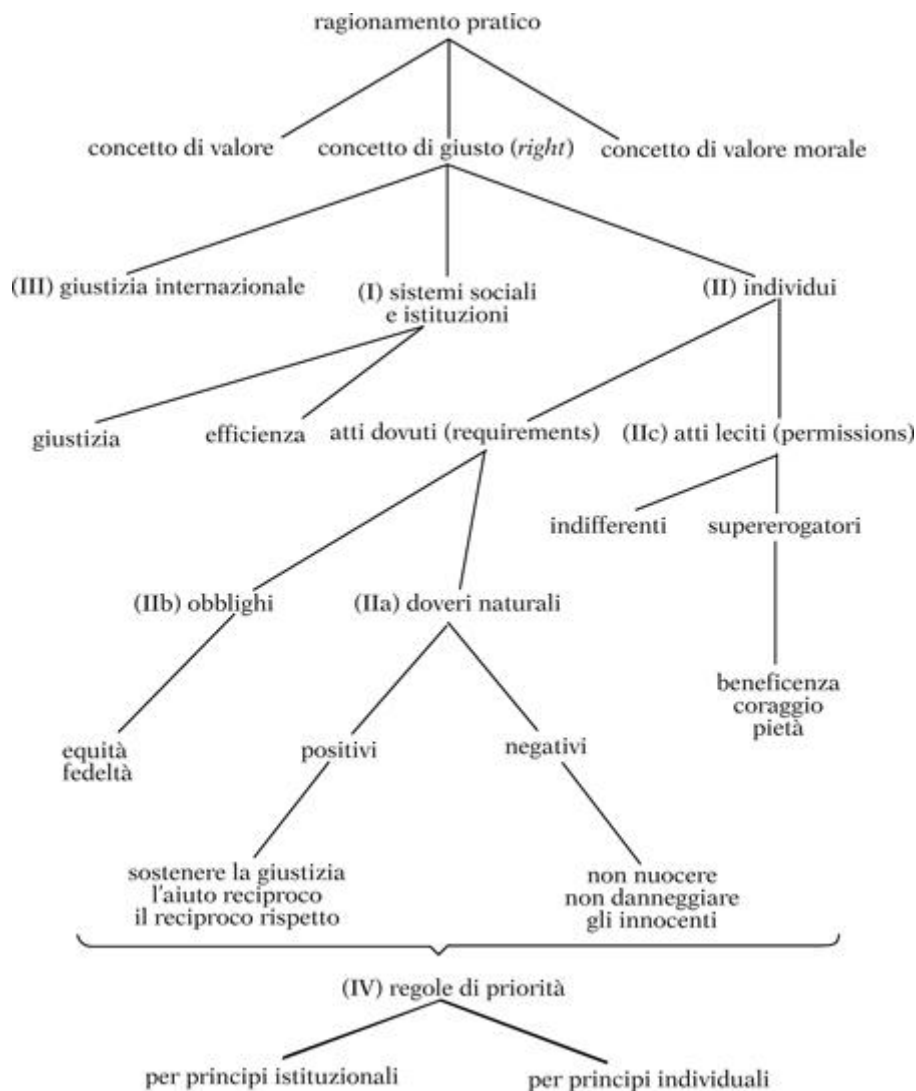
tenterò neppure una discussione sistematica dei principi per gli individui. Ma certi principi di questo tipo sono una parte essenziale di ogni teoria della giustizia.

In questo paragrafo e nel successivo, verrà spiegato il significato di molti di questi principi, sebbene l'esame delle ragioni della loro scelta sia rimandato a più tardi (§§51-52).

Il diagramma di accompagnamento è puramente schematico. Non intendo sostenere che i principi associati ai concetti che si trovano nelle posizioni inferiori dell'albero sono dedotti da quelli superiori. Il diagramma indica soltanto i tipi di principi che devono essere scelti, prima che sia disponibile una completa concezione del giusto. I numeri romani esprimono l'ordine in cui i vari principi vengono riconosciuti nella posizione originaria. Perciò occorre innanzitutto accordarsi sui principi per la struttura di base della società, successivamente su quelli per gli individui, e in seguito su quelli per la giustizia internazionale. Per ultime vengono adottate le regole di priorità, sebbene sia possibile sceglierle prima in via provvisoria, a condizione di rivederle successivamente.

L'ordine in cui i principi vengono scelti solleva una serie di questioni su cui sorvolerò. La cosa importante è che i vari principi devono essere adottati in una determinata sequenza, e i motivi di questo ordinamento sono legati alle parti più difficili della teoria della giustizia. Facciamo un esempio: mentre sarebbe possibile scegliere molti dei doveri naturali prima di quelli per la struttura di base senza alcun cambiamento essenziale dei principi, in entrambi i casi la sequenza riflette il fatto che gli obblighi presuppongono dei principi per le forme sociali. Anche alcuni doveri naturali presuppongono principi simili, come per esempio il dovere di sostenere le istituzioni giuste. Per questo motivo sembra più semplice adottare tutti i principi per individui, successivamente a quelli per la struttura di base. Il fatto che i principi per le istituzioni siano scelti per primi mostra la natura sociale della virtù della giustizia e i suoi stretti legami con le pratiche sociali, così spesso sottolineati dagli idealisti. Quando Bradley afferma che l'individuo è una profonda astrazione, ciò può essere interpretato, senza troppe distorsioni, dicendo che gli obblighi e i doveri di una

persona presuppongono una concezione morale delle istituzioni; di conseguenza il contenuto delle istituzioni giuste deve essere definito prima che vengano stabiliti gli atti dovuti per gli individui.²⁴ Ciò significa che, in buona parte dei casi, i principi per gli obblighi e i doveri devono essere stabiliti dopo quelli per la struttura di base.



Di conseguenza, per stabilire una concezione completa del giusto, le parti nella posizione originaria devono scegliere in un ordine definito non solo una concezione della giustizia, ma anche dei principi che si accompagnino a ciascuno dei concetti principali che cadono nell'ambito di quello di giusto. Assumo che questi concetti siano relativamente poco numerosi, e che posseggano

relazioni definite tra loro. Perciò, in aggiunta ai principi per le istituzioni, deve esserci un accordo sui principi per nozioni come l'equità e la fedeltà, il rispetto reciproco e la beneficenza, nei termini in cui esse si applicano agli individui, e anche sui principi di condotta per gli stati. L'idea intuitiva è la seguente: il concetto di (qualcosa come) giusto è identico, o meglio può essere sostituito, da quello di essere in accordo con i principi che nella posizione originaria sarebbero riconosciuti come appropriati alle cose di quel genere. Non interpreto questo concetto di giusto come un'analisi del significato del termine "giusto", quale viene comunemente usato in contesti morali. Esso non va inteso come un'analisi del concetto di giusto in senso tradizionale. È piuttosto la nozione più ampia di giustezza [*rightness*] come equità che va intesa come un sostituto delle concezioni esistenti. Non c'è alcun bisogno di affermare un'identità di significato tra la parola "giusto" (e i suoi derivati) nel suo uso ordinario, e le locuzioni più elaborate necessarie a esprimere questo concetto ideale di giusto in senso contrattualista. Per i nostri scopi attuali trovo accettabile l'idea per cui un'analisi valida vada preferibilmente interpretata come la proposta di un sostituto soddisfacente, vale a dire adeguato a certi *desiderata* e nel contempo privo di determinate oscurità e difficoltà. In altre parole, la spiegazione è un'eliminazione: cominciamo da un concetto la cui espressione è in qualche modo problematica; essa serve però a certi scopi, e non possiamo farne a meno. Una spiegazione raggiunge questi stessi obiettivi in altri modi, che sono relativamente privi di difficoltà.²⁵ Perciò se la teoria della giustizia come equità o, più in generale, della giustezza come equità si adatta ai nostri giudizi ponderati in equilibrio riflessivo, e ci mette in grado di affermare tutto ciò che, in base alle dovute riflessioni, vogliamo affermare, allora essa ci fornisce un metodo per eliminare le espressioni correnti in favore di altre. Secondo questa interpretazione si potrebbero considerare la giustizia come equità e la giustezza [*rightness*] come equità come mezzi per fornire una definizione o una spiegazione dei concetti di giustizia e di giusto [*right*].

Mi occuperò adesso di uno dei principi che si applicano agli

individui, quello di equità. Voglio provare a usare questo principio per rendere conto di tutti quegli atti dovuti che sono obblighi diversi dai doveri naturali. Questo principio afferma che una persona deve fare la propria parte secondo quanto è definito dalle regole di un'istituzione, quando vengono soddisfatte due condizioni: primo, l'istituzione è giusta (o equa), e cioè soddisfa i due principi di giustizia; e, secondo, le persone hanno accettato volontariamente i benefici dell'accordo, o hanno tratto vantaggio dalle opportunità di promuovere i propri interessi da esso offerte. L'idea principale è che quando un certo numero di persone si impegna in un'impresa cooperativa reciprocamente vantaggiosa nel rispetto delle regole, restringendo così la propria libertà nei modi che sono necessari per produrre un vantaggio generale, quelli che si sono sottomessi a queste restrizioni hanno il diritto di esigere un'identica acquiescenza da parte di quelli che hanno beneficiato della loro sottomissione.²⁶ Non dobbiamo trarre vantaggio dalle fatiche collettive di altri senza fare la nostra equa parte. I due principi di giustizia definiscono la parte equa nel caso di istituzioni che appartengono alla struttura di base. Per cui, se questi assetti sono giusti, ogni persona riceve una parte equa, se tutti (compresa la persona stessa) fanno la loro parte.

Tali atti dovuti, specificati dal principio di equità, sono, per definizione, obblighi. Tutti gli obblighi sorgono in questo modo. Nondimeno, è importante osservare che il principio di equità è composto di due parti, la prima delle quali asserisce che le istituzioni o le pratiche in questione devono essere giuste, e la seconda caratterizza gli atti volontari dovuti. La prima parte formula le condizioni necessarie perché questi atti volontari diano luogo a obblighi. A causa del principio di equità non è possibile rimanere vincolati a istituzioni ingiuste, o quantomeno a istituzioni che oltrepassano i limiti dell'ingiustizia tollerabile (che non abbiamo ancora definito). In particolare, non è possibile avere obblighi nei confronti di forme di governo autocratiche o arbitrarie. Non esiste il terreno necessario per far sorgere gli obblighi da atti consensuali o di altro genere, comunque definiti. I legami obbligatori presuppongono istituzioni giuste, o perlomeno

ragionevolmente giuste in rapporto alle circostanze. È quindi sbagliato obiettare alla giustizia come equità e alle teorie contrattualiste in genere che esse hanno la conseguenza di legare i cittadini con un obbligo verso regimi ingiusti che li costringono al consenso o carpiscono la loro tacita acquiescenza con metodi più raffinati. Locke, in modo particolare, è stato l'obiettivo di queste critiche erronee che trascurano la necessità di certe condizioni di sfondo.²⁷

Vi sono numerosi tratti caratteristici che distinguono gli obblighi da altri atti dovuti di ordine morale. Per dirne uno, questi ultimi sorgono come risultato dei nostri atti volontari; possono essere l'offerta di un impegno tacito o espresso, come una promessa o un accordo, ma non sono necessitati, come accade nel caso dell'accettazione di un beneficio. Inoltre, il contenuto degli obblighi è sempre definito da un'istituzione o da una pratica, le cui regole specificano ciò che ognuno è tenuto a fare. Infine, gli obblighi sono normalmente dovuti a individui definiti, e cioè a coloro con cui si coopera per il mantenimento dell'assetto in questione.²⁸ Possiamo considerare come un esempio che illustra queste caratteristiche l'atto politico di candidarsi e (in caso di successo) di ottenere una carica pubblica in un regime costituzionale. Questo atto dà luogo all'obbligo di adempiere ai doveri di questa carica, e i doveri determinano il contenuto dell'obbligo. Non sto ora considerando i doveri come doveri morali, bensì come compiti e responsabilità assegnati a certe posizioni istituzionali. Nonostante ciò, può accadere che uno abbia delle ragioni morali (basate su di un principio morale) per non rispettare tali doveri, come nel caso in cui si è costretti ad agire così dal principio di equità. D'altra parte, quando uno assume una carica pubblica, è obbligato verso i concittadini cui ha richiesto fiducia, e con i quali si trova a cooperare per il funzionamento di una società democratica. Nello stesso modo contraiamo degli obblighi quando ci sposiamo, o quando accettiamo posizioni che implicano un'autorità giudiziaria, amministrativa o di altro tipo. Ci assumiamo obblighi anche con promesse o accordi taciti, e persino quando partecipiamo a un gioco, nel qual caso ci impegniamo a

rispettare le regole e a essere giocatori onesti.

Credo che tutti questi obblighi siano coperti dal principio di equità. Vi sono però due casi importanti che rimangono alquanto problematici, e cioè l'obbligo politico così come si applica al cittadino medio, piuttosto che, per esempio, a coloro che occupano una carica, e l'obbligo di mantenere le promesse. Nel primo caso non è chiaro quale sia l'azione vincolante richiesta o colui che l'ha compiuta. Credo che, in senso stretto, non esista alcun obbligo politico per i cittadini in generale. Nel secondo caso è necessaria una spiegazione del modo in cui gli obblighi fiduciari sorgono dal trarre beneficio da una pratica giusta. Abbiamo bisogno di analizzare la natura della pratica rilevante a questo riguardo. Questi argomenti verranno discussi più avanti (§§51-52).

19. Principi per individui: i doveri naturali

Mentre il principio di equità rende conto di tutti gli obblighi, vi sono molti doveri naturali, sia positivi sia negativi. Non tenterò di riunirli sotto un unico principio. Questa mancanza di unità espone chiaramente al rischio di far gravare un peso eccessivo sulle regole di priorità, ma non ci occuperemo di questo inconveniente. Ecco alcuni esempi di doveri naturali: il dovere di aiutare un altro quando ne ha bisogno o si trova in pericolo, a condizione che ciò possa essere fatto senza rischi e perdite personali eccessive; il divieto di nuocere a qualcun altro, o di danneggiarlo; e il dovere di non imporre sofferenze non necessarie. Il primo di questi doveri, quello dell'aiuto reciproco, è un dovere positivo nel senso che obbliga a fare qualcosa di buono per un altro; gli ultimi due sono invece doveri negativi nel senso che ci impongono di non fare del male. La distinzione tra doveri positivi e negativi è intuitivamente chiara in buona parte dei casi, ma perde spesso validità; non intendo però sottolineare questo fatto. La distinzione risulta importante solo in relazione al problema della priorità, poiché sembra plausibile affermare che, quando la distinzione è chiara, i doveri negativi hanno un peso maggiore di quelli positivi. Anche

questo problema però verrà accantonato.

La caratteristica dei doveri naturali, in contrasto con quella degli obblighi, è che si applicano ai nostri problemi senza tenere conto dei nostri atti volontari. Inoltre, essi non possiedono alcun legame necessario con le istituzioni o la pratica sociale; in generale, il loro contenuto non è definito dalle regole di questi assetti. Abbiamo perciò il dovere naturale di non essere crudeli, o quello di aiutare un'altra persona, indipendentemente dall'esserci o meno impegnati a compiere queste azioni. L'affermare di non avere promesso di non essere crudeli o vendicativi, o di non correre in aiuto di un altro, non vale come scusante. In realtà, il promettere di non uccidere è normalmente ridondante, e l'idea che ciò stabilisca un impegno morale là dove non ne esisteva alcuno è sbagliata. Una promessa del genere ha senso, se ciò può mai accadere, soltanto quando per motivi particolari si ha diritto di uccidere, come per esempio in una situazione prodotta da una guerra giusta. Un'altra caratteristica dei doveri naturali è quella di avere valore tra le persone, indipendentemente dalle loro relazioni istituzionali; essi si instaurano fra tutti, considerati come persone morali eguali. In questo senso i doveri naturali si contraggono non soltanto nei confronti di individui definiti, per esempio quelli con cui si coopera all'interno di un certo assetto sociale, ma nei confronti delle persone in generale. Questa caratteristica in particolare suggerisce l'appropriatezza dell'aggettivo "naturale". Uno degli scopi della giustizia internazionale è garantire il riconoscimento di questi doveri nei rapporti tra gli stati. Ciò è particolarmente importante per ridurre i mezzi usati in occasione di guerre, supponendo che, perlomeno in alcune circostanze, le guerre di autodifesa siano giustificate (§58).

Dal punto di vista della giustizia come equità, un dovere naturale fondamentale è il dovere di giustizia. Esso ci impone di sostenere le istituzioni giuste esistenti che ci riguardano e di rispettarle. Esso ci costringe anche a promuovere assetti giusti che non sono ancora stati stabiliti, almeno quando ci è possibile farlo senza eccessivi costi personali. Perciò, se la struttura di base della società è giusta, o almeno tanto giusta quanto è ragionevole

attendarsi in determinate circostanze, ciascuno ha il dovere naturale di fare la sua parte nello schema dato. Ciascuno è vincolato a queste istituzioni, indipendentemente dai suoi atti volontari, performativi o di altro genere. Perciò, anche se i principi dei doveri naturali sono derivati da un punto di vista contrattualista, essi non presuppongono un atto di consenso, tacito o manifesto, né alcun altro atto volontario, per avere validità. I principi che valgono per gli individui, allo stesso modo che quelli per le istituzioni, sono quelli che verrebbero accettati nella posizione originaria. Questi principi sono considerati come il risultato di un ipotetico accordo. Se nella loro formulazione si mostra che non esiste alcuna azione vincolante, consensuale o di altro genere, che sia presupposta alla loro applicazione, allora essi valgono in modo incondizionato. Il motivo per cui gli obblighi dipendono dagli atti volontari è dato dalla seconda parte del principio di equità, che stabilisce questa condizione. Esso non ha niente a che vedere con la natura contrattuale della giustizia come equità.²⁹ Infatti, una volta che l'intero insieme dei principi, e cioè una completa concezione del giusto, è disponibile, possiamo semplicemente dimenticarci della concezione della posizione originaria, e applicare questi principi come faremmo con qualunque altro.

Non c'è nulla di incoerente o addirittura di sorprendente nel fatto che la giustizia come equità ammetta principi incondizionati. È sufficiente dimostrare che le parti nella posizione originaria si accorderebbero su principi che definiscono i doveri naturali, la cui formulazione li rende validi in modo incondizionato. Dobbiamo osservare che, poiché il principio di equità può imporre un vincolo verso assetti giusti già esistenti, gli obblighi che esso copre possono fare da supporto a un legame esistente che deriva dal dovere naturale di giustizia. Perciò una persona può avere sia un dovere naturale sia un obbligo di osservare le norme di un'istituzione e di fare la sua parte. La cosa da notare è che vi sono numerosi modi in cui si può essere vincolati alle istituzioni politiche. In buona parte dei casi il dovere naturale di giustizia è il più importante poiché vincola i cittadini in modo generale, e non richiede alcun atto

volontario per entrare in funzione. Il principio di equità, d'altra parte, impegna soltanto coloro che rivestono una carica pubblica, o per esempio quelli che, trovandosi in una condizione migliore, hanno realizzato i propri fini entro il sistema. C'è quindi un altro senso di *noblesse oblige*: e cioè che coloro che godono di maggiori privilegi tendono a contrarre obblighi che li legano sempre di più a uno schema giusto.

Dirò assai poco intorno all'altro genere di principi per individui. Infatti, anche se gli atti leciti sono una classe non secondaria di azioni, occorre limitare la discussione alla teoria della giustizia sociale. Si può osservare però che, una volta scelti tutti i principi che definiscono gli atti dovuti, per definire gli atti leciti non è necessaria alcuna altra condizione. Ciò accade perché gli atti leciti sono quegli atti che siamo liberi sia di compiere sia di non compiere. Sono atti che non violano alcun obbligo o dovere naturale. Occupandoci degli atti leciti vogliamo evidenziare quelli che sono significativi da un punto di vista morale, e vogliamo spiegare le relazioni che essi hanno con i doveri e gli obblighi. Molte di queste azioni sono moralmente neutre o banali. Ma tra gli atti leciti c'è l'interessante classe delle azioni supererogatorie. Questi sono atti di benevolenza e di pietà, di eroismo e di sacrificio. Il compimento di simili azioni è un bene, ma non un dovere né un obbligo. Gli atti supererogatori non sono dovuti, anche se normalmente ciò potrebbe accadere, non fosse per le perdite e i rischi che essi implicano per lo stesso agente. Una persona che compie un atto supererogatorio non richiede l'esenzione permessa dai doveri naturali. Infatti, mentre, per esempio, abbiamo un dovere naturale di produrre un bene rilevante se ciò può essere ottenuto in modo relativamente semplice, siamo invece esentati da questo dovere se esso può comportare un costo per noi considerevole. Le azioni supererogatorie generano problemi della massima importanza per la teoria etica. Per esempio, sembra a prima vista che la teoria utilitarista classica non sia in grado di trattarli. Sembrerebbe infatti che siamo costretti a compiere azioni che producono un maggior bene per gli altri qualunque sia il prezzo che paghiamo, a condizione che la somma dei vantaggi complessivi

superi quella delle altre azioni che potremmo compiere. Non vi è nulla di corrispondente alle esenzioni contenute nella formulazione dei diritti naturali. Quindi, alcune delle azioni che la giustizia come equità classifica come supererogatorie possono venire richieste dal principio di utilità. Ciò nonostante, non mi occuperò ulteriormente di questo argomento. Ho menzionato gli atti supererogatori soprattutto per una questione di completezza. Ora dobbiamo passare all'interpretazione della situazione iniziale.

¹ Vedi H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, cit.; tr. it. cit., pp. 59 sgg., 106 sgg., 109-114, per una discussione del caso in cui si può affermare che le leggi e i sistemi giuridici esistono.

² Per le norme costitutive e le istituzioni, vedi J.R. Searle, *Speech Acts*, The University Press, Cambridge 1969, pp. 33-42; tr. it. *Atti linguistici*, Boringhieri, Torino 1976. Vedi anche G.E.M. Anscombe, *On Brute Facts*, in "Analysis", vol. 18, 1958; e B.J. Diggs, *Rules and Utilitarianism*, in "American Philosophical Quarterly", vol. 1, 1964, in cui si discutono varie interpretazioni delle regole.

³ L'espressione "identificazione artificiale di interessi" proviene dalla descrizione che Elie Halevy fa di Bentham in *La formation du radicalisme philosophique*, Félix Alcan, Paris 1901, vol. 1. Per quanto riguarda la mano invisibile, vedi A. Smith, *The Wealth of Nation*, a cura di Edwin Cannan, The Modern Library, New York 1937, p. 423; tr. it. *Indagine sull'origine e le cause della ricchezza delle nazioni*, ISEDI, Milano 1973.

⁴ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, cit., p. 267.

⁵ Vedi Ch. Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, tr. ingl. di J. Petrie, Routledge and Kegan Paul, London 1963, p. 41; tr. it. *La giustizia*, Einaudi, Torino 1959. I primi due capitoli, che rappresentano una traduzione di *De la justice*, Bruxelles 1943, sono importanti, e spec. le pp. 36-45.

⁶ Vedi L. Fuller, *The Morality of Law*, Yale University Press,

New Haven 1964, cap. 4.

⁷ Vi sono descrizioni di questo principio in buona parte dei lavori sulla teoria dei prezzi o la scelta sociale. Una delle più interessanti è quella T.C. Koopmans, *Three Essays on the State of Economic Science*, McGraw-Hill, New York 1957, pp. 41-66; tr. it. *Tre saggi sullo stato della scienza economica*, Liguori, Napoli 1978. Vedi anche A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, cit., pp. 21 sgg. Questi lavori contengono tutto quanto è necessario agli scopi di questo libro (e anche di più). Il secondo affronta anche problemi filosofici di rilievo. Il principio di efficienza fu introdotto da Vilfredo Pareto, nel suo *Manuel d'économie politique*, Paris 1909, cap. 6, §53, e nell'appendice, §89; tr. it. *Manuale di economia politica*, Studio Tesi, Pordenone 1994.

Una traduzione dei punti più interessanti può essere reperita in A.N. Page, *Utility Theory: A Book of Readings*, Wiley, New York 1968, pp. 38 sgg. Il relativo concetto delle curve di indifferenza è dovuto a F.Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics*, cit., pp. 20-29; anche in A.N. Page, *Utility Theory*, cit., pp. 160-167.

⁸ A questo riguardo vedi T.C. Koopmans, *Three Essays on the State of Economic Science*, cit., p. 49; tr. it. cit. Koopmans nota che un termine come “efficienza distributiva” sarebbe molto più preciso.

⁹ Per l'applicazione del criterio di Pareto a sistemi di norme pubbliche, vedi J.M. Buchanan, *The Relevance of Pareto Optimality*, in “Journal of Conflict Resolution”, vol. 6, 1962, e il libro suo e di Gordon Tullock, *The Calculus of Consent*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1962. Nell'applicazione alle istituzioni di questi e altri principi segue *Two Concepts of Rules*, in “Philosophical Review”, vol. 64, 1955. Questa posizione ha il vantaggio, tra l'altro, di restringere l'impiego dei principi per mezzo degli effetti del pubblico dominio.

¹⁰ Questo fatto è largamente riconosciuto nell'economia del benessere, per esempio quando si afferma che l'efficienza deve essere bilanciata dall'equità. Vedi per esempio T. Scitowsky, *Welfare and Competition*, George Allen and Unwin, London 1952, pp. 60-69; e I.M.D. Little, *A Critique of Welfare Economics*, The

Clarendon Press, Oxford 1957², cap. 6, spec. le pp. 112-116; tr. it. *Una critica dell'economia del benessere*, ISEDI, Milano 1976. Si vedano le osservazioni di Sen sulle limitazioni al principio di efficienza, in *Collective Choice and Social Welfare*, cit., pp. 22, 24-26, 83-86.

¹¹ Questa definizione deriva dal suggerimento di H. Sidgwick in *The Methods of Ethics*, cit., p. 285 n. Vedi anche R.H. Tawney, *Equality*, George Allen and Unwin, London 1931, cap. 2, sez. II; e B.A.O. Williams, *The Idea of Equality*, in *Philosophy, Politics and Society*, a cura di P. Laslett e W.G. Runciman, Basil Blackwell, Oxford 1962, pp. 125 sgg.

¹² Questa formulazione dell'ideale aristocratico è derivata dalla rappresentazione dell'aristocrazia data da G. Santayana nel cap. IV di *Reason and Society*, Charles Scribner, New York 1905, pp. 109 sgg. Egli afferma per esempio che "un regime aristocratico può essere giustificato soltanto dalla sua capacità di distribuire vantaggi e dalla dimostrazione che, se i privilegiati ricevessero meno, ciò accadrebbe anche a quelli che stanno sotto di loro". Sono debitore di Robert Rodes dell'osservazione per cui l'aristocrazia naturale è una possibile interpretazione dei due principi di giustizia, e che un sistema feudale ideale avrebbe potuto tentare di soddisfare il principio di differenza.

¹³ A questo riguardo, vedi A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, cit., p. 138 n.

¹⁴ Per una discussione generale della giustizia procedurale vedi B. Barry, *Political Argument*, cit., cap. 6. Sul problema della suddivisione equa, vedi R.D. Luce e H. Raiffa, *Games and Decisions*, John Wiley and Sons, Inc., New York 1957, pp. 363-368; e H. Steinhaus, *The Problem of Fair Division*, in "Econometrica", vol. 16, 1948.

¹⁵ Per questa definizione, vedi la discussione di M.J. Bowman sul cosiddetto criterio di Fuchs in *Poverty in an Affluent Society*, in *Contemporary Economic Issues*, a cura di N.W. Chamberlain, R.D. Irwin, Homewood (Ill.) 1969, pp. 53-56.

¹⁶ Sono in debito con Scott Boorman per un chiarimento su questo punto.

¹⁷ Vedi H. Spiegelberg, *A Defense of Human Equality*, in

“Philosophical Review”, vol. 53, 1944, pp. 101, 113-123; D.D. Raphael, *Justice and Liberty*, in “Proceedings of the Aristotelian Society”, vol. 51, 1950-1951, pp. 187 sgg.

¹⁸ Vedi, per esempio, H. Spiegelberg, *art. cit.*, pp. 120 sgg.

¹⁹ Vedi J.R. Pennock, *Liberal Democracy: its Merits and Prospects*, Rinehart, New York 1950, pp. 94 sgg.

²⁰ Vedi R.B. Perry, *Puritanism and Democracy*, The Vanguard Press, New York 1944, cap. 19, par. 8.

²¹ Il problema di una società meritocratica è l'argomento del fantasioso libro di M. Young, *The Rise of Meritocracy*, Thames and Hudson, London 1958.

²² Per approfondimenti di questo punto vedi J. Schaar, *Equality of Opportunity and Beyond*, in *Nomos IX: Equality*, a cura di J.R. Pennock e J.W. Chapman, Atherton Press, New York 1967, cui devo parecchio; e B.A.O. Williams, *The Idea of Equality*, *cit.*, pp. 125-129.

²³ Per una discussione su questo argomento vedi T. Dobzhansky, *Mankind Evolving*, Yale University Press, New Haven 1962, pp. 242-252; tr. it. *L'evoluzione della specie umana*, Einaudi, Torino 1965.

²⁴ Vedi F.H. Bradley, *Ethical Studies*, The Clarendon Press, Oxford 1927², pp. 163-189.

²⁵ Vedi W.V. Quine, *Word and Object*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1960, pp. 257-262, cui qui mi riferisco; tr. it. *Parola e oggetto*, il Saggiatore, Milano 1970.

²⁶ Mi rifaccio qui a H.L.A. Hart, *Are There Any Natural Rights?*, in “Philosophical Review”, vol. 64, 1955, pp. 185 sgg.; tr. it. in *Contributi all'analisi del diritto*, Giuffrè, Milano 1964.

²⁷ Locke afferma che né la conquista né la violenza né l'offesa danno alcun diritto, comunque “mascherate con il nome, le pretese o le forme del diritto” (*Second Treatise of Government*, parr. 176, 20; tr. it. *Due trattati sul governo*, UTET, Torino 1960). Vedi la discussione di Hannah Pitkin su Locke in *Obligation and Consent*, I, in “American Political Science Review”, vol. 59, 1965, spec. pp. 995-997, che trovo accettabili nel loro complesso.

²⁸ Distinguendo tra gli obblighi e i doveri naturali ho seguito H.L.A. Hart, *Legal and Moral Obligation*, in *Essays in Moral*

Philosophy, a cura di A.I. Melden, University of Washington Press, Seattle 1958, pp. 100-105; C.H. Whiteley, *On Duties*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", vol. 53, 1952-1953; e R.B. Brandt, *The Concepts of Obligation and Duty*, in "Mind", vol. 73, 1964.

²⁹ Sono debitore di Robert Amdur per un chiarimento su questi punti. Punti di vista che cercano di derivare i legami politici dai soli atti consensuali si possono trovare in M. Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship*, The Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1970, soprattutto le pp. IX-XVI, 7-10, 18-21, e il cap. 5; e J. Tussman, *Obligation and the Body Politics*, Oxford University Press, New York 1960. Riguardo a quest'ultimo, vedi H. Pitkin, *Obligation and Consent*, cit., I, pp. 997 sgg. Per ulteriori discussioni sulla teoria del consenso, oltre alla Pitkin vedi A. Gewirth, *Political Justice*, in *Social Justice*, a cura di R.B. Brandt, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs (N.J.) 1962, pp. 128-141; e J.P. Plamenatz, *Consent, Freedom and Political Obligation*, Oxford University Press, London 1968².

Capitolo III. La posizione originaria

In questo capitolo discuto l'interpretazione filosofica favorita della situazione iniziale. Chiamerò questa interpretazione posizione originaria. All'inizio tratteggerò il tipo di argomento a favore delle diverse concezioni della giustizia e spiegherò in che modo vengono presentate le alternative, così che le parti si trovino a scegliere all'interno di una lista definita di concezioni tradizionali. Descriverò in seguito le condizioni che caratterizzano la situazione iniziale raggruppandole sotto diverse denominazioni: le circostanze di giustizia, i vincoli formali al concetto di giusto, il velo di ignoranza e la razionalità delle parti contraenti. In ognuno di questi casi cercherò di spiegare perché le caratteristiche adottate nell'interpretazione prescelta sono ragionevoli da un punto di vista filosofico. In seguito esamineremo le linee di ragionamento che conducono naturalmente ai due principi di giustizia e al principio di utilità media, e ciò prima di considerare i relativi vantaggi di queste concezioni della giustizia. Sostengo che i due principi verrebbero adottati, e presento alcune delle ragioni principali per questa affermazione. Per rendere chiare le differenze tra le varie concezioni della giustizia, il capitolo si conclude con un'ulteriore trattazione del principio classico dell'utilità.

20. La natura dell'argomento in favore delle concezioni della giustizia

L'idea intuitiva della giustizia come equità è quella di

considerare i primi principi di giustizia come oggetto di un accordo originario, in una situazione iniziale opportunamente definita. Questi principi sono quelli che verrebbero accettati da persone razionali, che intendono promuovere i propri interessi, per definire i termini fondamentali della loro associazione in una posizione di eguaglianza. Occorre quindi dimostrare che i due principi di giustizia sono la soluzione al problema di scelta presentato nella posizione originaria. Per raggiungere questo scopo occorre stabilire che, date le circostanze in cui si trovano le parti, e le loro conoscenze, credenze e interessi, un accordo su questi principi è il miglior modo che ciascuno ha per garantire i suoi fini in relazione alle alternative a disposizione.

Ovviamente nessuno può ottenere tutto ciò che vuole; lo impedisce la semplice esistenza di altre persone. La cosa di gran lunga migliore per ogni individuo è che tutti gli altri si uniscano a lui con lo scopo di affermare la propria concezione del bene, qualunque essa sia. O, in mancanza di ciò, che a tutti gli altri sia richiesto di agire secondo giustizia, mentre egli sia autorizzato a esserne esente a suo piacimento. Poiché gli altri individui non accetterebbero mai di associarsi a queste condizioni, tali forme di egoismo verrebbero eliminate. D'altra parte, i due principi di giustizia sembrano essere una proposta ragionevole. Vorrei in effetti mostrare che questi principi sono, per così dire, la miglior risposta che ciascuno può dare alle corrispondenti richieste degli altri. In questo senso, la scelta di una simile concezione della giustizia è l'unica soluzione del problema posto nella posizione originaria.

Con questo tipo di argomento, ci troviamo a seguire una procedura familiare nella teoria sociale. Essa consiste nel descrivere una situazione semplificata in cui individui razionali con certi scopi e legati tra loro in modi determinati devono scegliere tra vari corsi di azione alla luce della loro conoscenza delle circostanze. Ciò che questi individui faranno è derivato, per mezzo di un ragionamento rigorosamente deduttivo, dalle assunzioni sulle loro credenze e interessi, la loro situazione e le opzioni loro disponibili. Per usare una frase di Pareto, la loro condotta è la risultante di gusti e

ostacoli.¹ Nella teoria dei prezzi, per esempio, si pensa che l'equilibrio dei mercati concorrenziali nasca dal fatto che molti individui che promuovono indipendentemente i propri interessi cedono reciprocamente ciò da cui si separano con maggior facilità in cambio di ciò che desiderano di più. L'equilibrio è il risultato di accordi liberamente stabiliti tra coloro che partecipano allo scambio volontariamente. Questa è la migliore situazione che ognuno può raggiungere per mezzo del libero scambio compatibile con il diritto e la libertà che hanno gli altri di curare i propri interessi nello stesso modo. È per questo motivo che un simile stato di cose è un equilibrio, che tenderà a mantenersi in mancanza di ulteriori mutamenti delle circostanze. Nessuno ha un incentivo ad alterarlo. Se un distacco da questa situazione mette in moto delle controtendenze, allora l'equilibrio è stabile.

Naturalmente il fatto che una situazione sia in equilibrio, anche stabile, non implica che sia giusta. Può significare soltanto che, a partire dalla valutazione della loro posizione, gli individui agiscono in modo da preservare l'equilibrio. È evidente che un equilibrio di odio e di ostilità può essere stabile; ognuno può pensare che qualsiasi mutamento praticabile peggiorerebbe la situazione. Il meglio che ciascuno può fare per se stesso può essere una situazione di minore ingiustizia, invece che di maggior bene. La valutazione morale di una situazione di equilibrio dipende dalle circostanze di sfondo che la determinano. È a questo punto che la concezione della posizione originaria include caratteristiche peculiari della teoria morale. Infatti, se per esempio la teoria dei prezzi tende a rendere conto dei movimenti del mercato per mezzo di assunzioni sulle tendenze di fatto operanti, l'interpretazione filosofica prescelta della situazione iniziale incorpora condizioni che si considera ragionevole imporre alla scelta dei principi. A differenza della teoria sociale, il suo scopo è quello di caratterizzare la situazione in modo che i principi che verrebbero scelti, quali che essi siano, risultino accettabili da un punto di vista morale. La posizione originaria è definita in modo tale da essere uno status quo in cui tutti gli accordi raggiunti sono equi. È uno stato di cose in cui le parti sono rappresentate in modo eguale come persone

morali, e in cui il risultato non è condizionato da contingenze arbitrarie o dall'equilibrio relativo delle forze sociali. La giustizia come equità è in grado di usare fin dal principio l'idea della giustizia procedurale pura.

È quindi chiaro che la posizione originaria è una situazione puramente ipotetica. Nulla di simile a essa deve necessariamente avere luogo, anche se possiamo simulare le riflessioni delle parti seguendo deliberatamente i vincoli da essa espressi. Non si pretende che la concezione della posizione originaria serva a spiegare la condotta umana se non nella misura in cui tende a rendere conto dei nostri giudizi morali e aiuta a spiegare il fatto che noi possediamo un senso di giustizia. La giustizia come equità è una teoria dei nostri sentimenti morali, in quanto espressi dai nostri giudizi ponderati in equilibrio riflessivo. È presumibile che questi sentimenti influenzino in qualche misura i nostri pensieri e le nostre azioni. Così, mentre la concezione della posizione originaria è una parte della teoria della condotta, ciò non implica l'esistenza di alcuna situazione effettiva che le assomigli. Ciò che è necessario è solo che i principi che verrebbero accettati giochino il ruolo richiesto nei nostri ragionamenti e nella nostra condotta morale.

Occorre anche osservare che l'accettazione di questi principi non è ipotizzata come una legge psicologica o probabilistica. In ogni modo da un punto di vista ideale vorrei riuscire a dimostrare che adottarli è l'unica scelta compatibile con la descrizione completa della posizione originaria. In realtà, si vorrebbe che quest'argomento fosse rigorosamente deduttivo. In particolare, le persone nella posizione originaria hanno una certa psicologia, poiché sono state fatte diverse assunzioni intorno ai loro interessi e credenze. Queste assunzioni compaiono insieme ad altre premesse nella descrizione della situazione iniziale. Ma ovviamente, gli argomenti che partono da un simile tipo di premesse possono essere pienamente deduttivi, come è mostrato dalle teorie politiche ed economiche. Dovremmo quindi ricercare una specie di geometria morale, con tutto il rigore che connota questo termine. Sfortunatamente gli argomenti che darò sono ben lontani da ciò,

essendo nel complesso altamente intuitivi. È fondamentale, tuttavia, ricordare l'ideale che si vorrebbe raggiungere.

Un'ultima osservazione: come ho già detto, esistono molte interpretazioni possibili per la situazione iniziale. Questa concezione varia in relazione al modo in cui sono concepite le parti contraenti, a quali si suppone siano i loro interessi e credenze, le alternative disponibili e così via. In questo senso, vi sono molte differenti teorie contrattualiste; la giustizia come equità non è che una di esse. Ma il problema della giustificazione viene definito, per quanto è possibile, mostrando che esiste un'interpretazione della situazione iniziale che esprime meglio di ogni altra le condizioni che generalmente si considera ragionevole imporre alla scelta dei principi, e che, allo stesso tempo, conduce anche a una concezione in grado di caratterizzare i nostri giudizi ponderati in equilibrio riflessivo. Mi riferisco a questa interpretazione prescelta, o standard, con il nome di posizione originaria. Possiamo ipotizzare che, per ogni concezione tradizionale della giustizia, esista un'interpretazione della situazione iniziale in cui i suoi principi sono la soluzione preferita. Per esempio, ci sono interpretazioni che conducono sia al principio dell'utilità classica sia a quello dell'utilità media. Queste variazioni della situazione iniziale verranno menzionate a mano a mano che procediamo. La procedura delle teorie contrattualiste fornisce così un metodo analitico generale per lo studio comparato delle concezioni della giustizia. Si cerca di esplicitare le diverse condizioni incluse nella situazione contrattuale in cui verrebbero scelti i loro principi. In tal modo è possibile formulare le varie assunzioni soggiacenti da cui sembrano dipendere queste concezioni. Ma se un'interpretazione è filosoficamente da preferire, e se i suoi principi caratterizzano i nostri giudizi ponderati, allora, in questo caso, abbiamo anche una procedura di giustificazione. Non possiamo sapere sin dal principio se quest'interpretazione esiste, ma sappiamo almeno che cosa cercare.

21. *La presentazione delle alternative*

Passiamo ora dalle osservazioni sul metodo alla descrizione della posizione originaria. Inizierò con il problema delle alternative a disposizione delle persone in questa situazione. Naturalmente, da un punto di vista ideale, si sosterebbe che si deve scegliere tra tutte le possibili concezioni della giustizia. Un'evidente difficoltà è rappresentata dal modo in cui devono essere caratterizzate queste concezioni perché esse possano essere presentate a coloro che sono nella posizione originaria. Anche accettando il fatto che queste concezioni possono essere definite, non vi è alcuna garanzia che le parti possano scegliere l'opzione migliore; può accadere che vengano trascurati i principi da preferire. In realtà può non esserci alcuna alternativa migliore di tutte le altre: si può immaginare che per ciascuna concezione della giustizia ce ne sia un'altra migliore. Anche nel caso in cui l'alternativa migliore esista, sembra difficile descrivere le capacità intellettuali delle parti in modo che questo ottimo, o perlomeno la concezione più plausibile, sia dato loro con certezza. A un'attenta riflessione, alcune soluzioni del problema di scelta possono apparire abbastanza chiare; mentre descrivere le parti in modo che le loro deliberazioni generino queste alternative è un'altra questione. Perciò, sebbene i due principi di giustizia possano essere superiori alle concezioni di cui siamo a conoscenza, forse qualche insieme di principi non ancora formulato è migliore.

Per affrontare questo problema, userò il seguente espediente. Accetterò come dato un breve elenco di concezioni tradizionali della giustizia, per esempio quelle discusse nel primo capitolo, insieme alle poche altre possibilità suggerite dai due principi di giustizia. Assumo poi che questo elenco sia presentato alle parti, cui viene richiesto di accettare all'unanimità che una concezione è la migliore tra quelle enumerate. Possiamo supporre che si arrivi a questa decisione per mezzo di una serie di confronti tra coppie. Si dimostrerebbe così che i due principi sono preferibili una volta che tutti fossero d'accordo nello sceglierli rispetto a ognuna delle restanti alternative. In questo capitolo mi occuperò soprattutto della scelta tra i due principi di giustizia e le due forme del

principio di utilità (quella classica e quella media). Discuteremo più avanti del confronto con il perfezionismo e le teorie miste. Tento così di dimostrare che i due principi verrebbero scelti a partire dall'elenco delle alternative.

È chiaro che questo modo di procedere non è soddisfacente. Sarebbe meglio poter definire condizioni necessarie e sufficienti per un'unica migliore concezione della giustizia e, successivamente, esibire una concezione che soddisfa queste condizioni. Non escludo che qualcuno potrà essere in grado di fare ciò. Attualmente non vedo però il modo di evitare metodi già a disposizione e piuttosto rudimentali. L'uso di queste procedure può inoltre indicare una soluzione generale dei nostri problemi. Può quindi accadere che, nel corso di questi confronti, il ragionamento delle parti metta in luce come desiderabili certe caratteristiche della struttura di base, e che queste caratteristiche possiedano proprietà naturali minime e massime. Supponiamo, per esempio, che sia razionale per persone nella posizione originaria preferire una società con la massima eguale libertà. Supponiamo anche che, mentre essi preferiscono che i vantaggi economici e sociali favoriscano il bene comune, si sforzino di ridurre i vantaggi e gli svantaggi individuali dovuti ai fattori contingenti naturali e sociali. Se queste due caratteristiche sono le sole a essere rilevanti, e se il principio dell'eguale libertà è il massimo naturale della prima caratteristica, e il principio di differenza (limitato dall'equa eguaglianza di opportunità) è il massimo naturale della seconda, allora, lasciando da parte il problema della priorità, i due principi rappresentano la soluzione ottimale. Il fatto che non si possano caratterizzare costruttivamente o enumerare tutte le possibili concezioni della giustizia, o descrivere le parti in modo che esse siano costrette a tenerle in considerazione, non ostacola questa conclusione.

Non vale la pena di insistere ancora su queste considerazioni. Per il momento non abbiamo fatto alcun tentativo di trattare in modo generale il problema della soluzione migliore. D'ora in avanti mi limiterò all'affermazione più debole secondo cui i due principi verrebbero scelti tra le concezioni di giustizia dell'elenco seguente.

A. I due principi di giustizia (serialmente ordinati)

1. Il principio della massima eguale libertà
2. (a) Il principio dell'(equa) eguaglianza di opportunità
(b) Il principio di differenza.

B. Concezioni miste. Sostituire uno dei seguenti al posto di A2 sopra.

1. Il principio di utilità media; o
2. Il principio di utilità media, soggetto al vincolo
(a) che debba essere mantenuto un certo minimo sociale, o
(b) che la distribuzione globale non sia troppo diseguale, o
3. Il principio dell'utilità media sottoposto a uno dei vincoli di B2 più quello dell'equa eguaglianza di opportunità.

C. Le concezioni teleologiche classiche

1. Il principio dell'utilità classica
2. Il principio dell'utilità media
3. Il principio di perfezione.

D. Concezioni intuizioniste

1. Confrontare l'utilità totale con il principio della distribuzione egualitaria
2. Confrontare l'utilità media con il principio di riparazione
3. Valutare un elenco di principi *prima facie* (come appropriati).

E. Concezioni egoistiche (vedi il §23, in cui è spiegato perché le concezioni egoistiche non sono, in senso stretto, alternative).

1. Dittatura in prima persona: ciascuno deve servire i miei interessi
2. *Free rider*, ciascuno deve agire in modo giusto, eccetto me, nel caso che io non lo voglia
3. Generale: ciascuno ha il permesso di sviluppare i propri interessi come meglio crede.

I meriti di queste teorie tradizionali sono sicuramente sufficienti per giustificare il tentativo di classificarle. E, in ogni caso,

lo studio di questa classificazione è un mezzo utile per preparare il terreno al problema più generale. Ora probabilmente ciascuna di queste concezioni ha i suoi meriti e i suoi difetti; vi sono motivi a favore e contro ciascuna delle alternative che si possono scegliere. Il fatto che una concezione è soggetta a critica non è necessariamente decisivo contro di essa, così come non è sempre e definitivamente in suo favore una certa caratteristica desiderabile. La decisione delle persone nella posizione originaria dipende, come vedremo, da un equilibrio di varie considerazioni. In questo senso, alla base della teoria della giustizia vi è un appello all'intuizione. Ma, tutto considerato, può essere perfettamente chiaro dove si trova l'equilibrio razionale. Le ragioni rilevanti possono essere state analizzate e suddivise dalla descrizione della posizione originaria in modo tale che una concezione della giustizia sia chiaramente preferibile rispetto alle altre. Questo argomento non costituisce una dimostrazione in senso stretto, almeno per il momento; ma, citando Mill, può presentare considerazioni in grado di convincere il nostro intelletto.²

L'elenco delle concezioni si spiega quasi completamente da sé. Tuttavia, può essere utile fare alcune rapide osservazioni. Ogni concezione è espressa in modo ragionevolmente semplice e vale incondizionatamente, cioè indipendentemente dalle circostanze o dallo stato della società. Nessuno dei principi è legato in modo contingente a certe condizioni sociali o di altro genere. Uno dei motivi di ciò è quello di mantenere le cose a un certo livello di semplicità. Sarebbe facile formulare una famiglia di concezioni ciascuna delle quali si applica soltanto in presenza di circostanze particolari, con la restrizione che tutte queste condizioni siano esaustive e reciprocamente escludentisi. Per esempio, una concezione potrebbe valere per un certo stadio culturale, e una diversa concezione per un altro. Una famiglia di concezioni di questo tipo potrebbe essere considerata essa stessa una concezione della giustizia; essa consisterebbe in un insieme di coppie ordinate, ciascuna delle quali è una concezione della giustizia che corrisponde alle circostanze in cui si applica. Ma se concezioni di questo genere venissero aggiunte all'elenco, i nostri problemi

diventerebbero molto complicati se non addirittura irresolubili. Vi è inoltre una ragione per escludere le alternative di questo tipo, poiché è naturale chiedersi quali principi soggiacenti determinino le coppie ordinate. A questo punto assumo che alcune concezioni etiche riconoscibili specifichino i principi appropriati a ciascuna delle condizioni. In realtà è proprio questo principio non condizionale a definire la concezione espressa dall'insieme delle coppie ordinate. Di conseguenza, accettare questa famiglia di concezioni equivarrebbe a includere alternative che mascherano la loro base appropriata; questo è un altro motivo per escluderle. Risulta anche vantaggioso caratterizzare la posizione originaria in modo che le parti scelgano dei principi che valgano incondizionatamente, prescindendo dalle circostanze. Questo fatto è in relazione con l'interpretazione kantiana della giustizia come equità. Rimandiamo questo argomento a più tardi (§40).

Infine una considerazione ovvia. Un argomento a favore dei due principi, e in realtà di ogni concezione, è sempre relativo a un elenco di alternative. Se cambiamo l'elenco, in generale dovremo mutare anche l'argomento. Un'osservazione di questo genere si applica a tutte le caratteristiche della posizione originaria. Vi è un'indefinita possibilità di variazioni della situazione iniziale, e quindi non c'è dubbio che esisteranno indefinitamente molti teoremi di geometria morale. Soltanto alcuni di questi hanno un interesse filosofico, poiché buona parte delle variazioni sono irrilevanti da un punto di vista morale. Dobbiamo quindi evitare i temi secondari, senza per questo perdere di vista le assunzioni speciali del nostro argomento.

22. Le circostanze di giustizia

Le circostanze di giustizia possono essere descritte come le condizioni normali in cui la cooperazione degli uomini è possibile e necessaria.³ Perciò, come ho osservato all'inizio, sebbene la società sia un'impresa cooperativa per il reciproco vantaggio, essa è tipicamente caratterizzata sia da un'identità sia da un conflitto di

interessi. Vi è un'identità di interessi poiché la cooperazione sociale rende possibile per tutti una vita migliore di qualunque altra che ciascuno avrebbe se visse soltanto sulla base della propria attività. C'è un conflitto di interessi per il fatto che gli uomini non sono indifferenti al modo in cui vengono ripartiti i maggiori benefici prodotti dalla loro collaborazione, e ne preferiscono una quota maggiore piuttosto che una minore allo scopo di raggiungere i propri obiettivi. È perciò necessario avere dei principi per scegliere tra i vari assetti sociali che determinano questa divisione dei benefici, e sottoscrivere un accordo sulle quote distributive appropriate. Questi requisiti definiscono il ruolo della giustizia; le condizioni di sfondo che generano queste necessità sono le circostanze di giustizia.

Queste condizioni possono essere suddivise in due specie. In primo luogo vi sono circostanze oggettive che rendono possibile e necessaria la cooperazione umana. Così molti individui vivono insieme nello stesso tempo in un territorio geografico definito. Questi individui sono abbastanza simili tra loro per ciò che riguarda le capacità fisiche e mentali; o, in ogni modo, le loro capacità sono comparabili, nel senso che nessuno di loro può dominare tutti gli altri. Essi sono vulnerabili agli attacchi e soggetti a vedere impediti i propri piani di vita dall'unione delle forze altrui. Da ultimo, esiste la condizione di scarsità moderata, intesa in modo tale da includere un'ampia gamma di situazioni. Le risorse naturali o di altro genere non sono così abbondanti da rendere superflui gli schemi di cooperazione, mentre le condizioni non sono così dure da costringere inevitabilmente al fallimento imprese fruttuose. Se da un lato sono praticabili assetti reciprocamente vantaggiosi, i benefici apportati sono però ben al di sotto dei bisogni umani.

Le circostanze soggettive sono gli aspetti rilevanti dei soggetti della cooperazione, vale a dire delle persone che lavorano insieme. Perciò, anche se le parti hanno pressappoco interessi e bisogni simili o interessi e bisogni in vari modi complementari, così che è possibile una cooperazione reciprocamente vantaggiosa tra loro, ciascuno di essi ha tuttavia il proprio piano di vita. Questi piani, o concezioni del bene, li portano ad avere scopi e obiettivi diversi, e

ad avanzare pretese conflittuali sulle risorse naturali e sociali disponibili. Inoltre, anche se gli interessi promossi da questi piani non vengono considerati interessi interni all'io, essi sono però gli interessi di un io che considera meritevole di riconoscimento la propria concezione del bene e che in nome di questa avanza pretese che meritano soddisfazione. Suppongo anche che gli individui siano affetti da varie carenze di conoscenza, di pensiero e di giudizio. La loro conoscenza è necessariamente incompleta, le loro capacità di ragionamento, memoria e attenzione sono sempre limitate, e il loro giudizio è suscettibile di distorsione dovuta alla loro ansia, al pregiudizio, e alla preoccupazione per i loro affari. Alcuni di tali difetti derivano da mancanze morali, dall'egocentrismo e dalla negligenza; ma, in linea di massima, fanno semplicemente parte della normale situazione degli uomini. In conseguenza di ciò, gli individui non soltanto hanno diversi piani di vita, ma esiste anche una diversità di credenze religiose e filosofiche e anche di dottrine politiche e sociali.

Mi riferirò a questa costellazione di condizioni come alle circostanze di giustizia. La loro caratterizzazione da parte di Hume è particolarmente acuta e il riassunto precedente non aggiunge nulla di essenziale alla sua discussione ben più ricca. Per motivi di semplicità farò spesso notare (tra le circostanze obiettive) la condizione di scarsità moderata e (tra le circostanze oggettive) quella del conflitto di interessi. Si può quindi dire, brevemente, che le circostanze di giustizia si danno nel caso in cui si avanzano pretese conflittuali sulla divisione dei benefici sociali, in condizioni di scarsità moderata. Se queste circostanze non sussistessero, mancherebbero le condizioni per la virtù della giustizia, proprio come, in mancanza di minacce e danni all'integrità di una persona, non vi sarebbe alcuna occasione per il coraggio fisico.

Sono ora necessari diversi chiarimenti. In primo luogo, assumo naturalmente che le persone nella posizione originaria sappiano che queste circostanze di giustizia sussistono. Questo è quanto essi danno per scontato riguardo alle condizioni della loro società. Un'altra assunzione è che le parti tendono a realizzare il più possibile la loro concezione del bene, e che, in questo tentativo,

esse non sono limitate da precedenti legami morali reciproci.

Ci si può chiedere se le persone nella posizione originaria abbiano obblighi o doveri nei confronti di terzi, come, per esempio, i loro immediati discendenti. Una soluzione positiva sarebbe un modo di affrontare i problemi di giustizia tra generazioni. Tuttavia, lo scopo della teoria della giustizia come equità è quello di tentare di derivare tutti i doveri e gli obblighi di giustizia da altre condizioni ragionevoli. Così, se possibile, questa soluzione andrebbe evitata. Ci sono comunque altre possibilità. Per esempio possiamo fare nostra un'assunzione motivazionale e ritenere che le parti rappresentino una linea continua di pretese. Per esempio, possiamo assumere che siano capifamiglia e che perciò desiderino assicurare il benessere almeno dei loro discendenti più immediati. Oppure possiamo richiedere che le parti si accordino su principi vincolati dalla clausola secondo cui tutte le generazioni precedenti debbono aver seguito i medesimi principi. Attraverso una combinazione appropriata di questi criteri, ritengo che l'intera catena di generazioni possa essere legata assieme e un accordo possa essere trovato su principi che tengano opportunamente conto dell'interesse di ciascuno (§§24, 44). Se ciò è giusto, saremmo riusciti a derivare doveri verso le generazioni diverse dalla nostra partendo da condizioni ragionevoli.

Occorre osservare che non ho fatto alcuna assunzione restrittiva per la concezione del bene delle parti in causa, se non quella che si tratti di piani razionali a lungo termine. Anche se questi piani determinano gli scopi e gli interessi di un singolo, non bisogna supporre che questi siano egoistici. Ciò dipende dal genere di scopi che una persona persegue. Se la ricchezza, la posizione, il potere e i simboli del prestigio sociale sono gli obiettivi finali di un individuo, allora la sua concezione del bene sarà egoistica. I suoi interessi dominanti sono verso se stesso, invece di essere semplicemente, com'è naturale, i suoi.⁴ Non è quindi contraddittorio supporre che, una volta rimosso il velo di ignoranza, le parti scoprano di avere legami sentimentali e affettivi, e desiderino contemporaneamente promuovere gli interessi altrui e vedere i propri obiettivi raggiunti. Ma il postulato del disinteresse

reciproco nella posizione originaria ha la funzione di assicurare che i principi di giustizia non dipendono da assunzioni forti. Ricordiamo che la posizione originaria deve incorporare condizioni largamente condivise ma deboli. Una concezione della giustizia non dovrebbe quindi presupporre estesi legami basati su sentimenti naturali. Cerchiamo di assumere il meno possibile alla base della teoria.

Infine, assumerò che le parti in posizione originaria siano reciprocamente disinteressate, cioè che non desiderino sacrificare i propri interessi a quelli degli altri. L'intenzione è quella di chiarire la condotta e le motivazioni nei casi in cui si pongono problemi di giustizia. Gli ideali spirituali di santi ed eroi possono trovarsi in opposizione in modo altrettanto inconciliabile di qualunque altro interesse; i conflitti che nascono dalle realizzazioni di questi ideali sono i più tragici di tutti. La giustizia è quindi la virtù di pratiche in cui vi sono interessi in conflitto, o in cui le persone si sentono autorizzate a imporre i propri diritti sugli altri. Se potesse esistere una comunità di santi che condividono un ideale comune, essa sarebbe esente da discussioni sulla giustizia. Ognuno lavorerebbe altruisticamente per l'unico scopo determinato dalla religione comune, e il riferirsi a questo fine (ammesso che sia definito chiaramente) risolverebbe ogni problema di diritto. Ma la società umana è caratterizzata dalle circostanze di giustizia. Il riferimento a queste condizioni non implica alcuna teoria particolare della motivazione umana. Il suo scopo è piuttosto quello di riprodurre nella descrizione della posizione originaria le relazioni reciproche tra gli individui che preparano il terreno per le questioni di giustizia.

23. I vincoli formali al concetto di giusto

La situazione delle persone nella posizione originaria riflette determinati vincoli. Le alternative a loro disposizione e la loro conoscenza delle circostanze sono limitate in vari modi. Mi riferisco a queste restrizioni come vincoli al concetto di giusto

[*right*], poiché essi valgono per la scelta di tutti i principi etici, non solo per quelli di giustizia. Se le parti dovessero riconoscere principi anche per le altre virtù, questi vincoli varrebbero allo stesso modo.

Mi occuperò innanzitutto dei vincoli sulle alternative. Vi sono alcune condizioni formali che sembra ragionevole imporre alle concezioni della giustizia che vengono accettate nell'elenco da presentare alle parti. Non intendo affermare che queste condizioni derivino dal concetto di giusto, o meno ancora dal significato di moralità. Voglio evitare un ricorso all'analisi dei concetti in punti cruciali come questo. Esistono molti vincoli che possono essere ragionevolmente associati al concetto di giusto; se ne possono fare diverse selezioni, e queste ultime possono essere considerate definitive all'interno di particolari teorie. Il valore di ogni definizione dipende dalla validità della teoria che ne risulta; di per sé, una definizione non può risolvere alcun problema fondamentale.⁵

L'appropriatezza delle condizioni formali deriva dal ruolo che hanno i principi del giusto nel trattare le pretese che le persone avanzano reciprocamente e nei confronti delle istituzioni. Se i principi di giustizia devono adempiere alla loro funzione, e cioè assegnare diritti e doveri fondamentali e determinare la suddivisione dei benefici, allora questi vincoli sono abbastanza naturali. Ciascuno è sufficientemente debole, e supporrò inoltre che sia soddisfatto dalle concezioni tradizionali della giustizia. Come ho già osservato, però, queste condizioni escludono le diverse forme di egoismo, e ciò mostra che esse non sono prive di rilevanza morale. Ciò rende ancor più necessario che le condizioni non siano giustificate per definizione o per mezzo dell'analisi concettuale, bensì dalla ragionevolezza della teoria di cui fanno parte. Le sistemerò in cinque punti ben noti.

In primo luogo, i principi devono essere generali. Ciò significa che deve essere possibile formularli, senza fare uso di ciò che identificheremmo intuitivamente come nomi propri e descrizioni definite mascherate. I predicati usati per la loro enunciazione devono quindi riferirsi a proprietà e relazioni generali. Sfortunatamente, sembra che gravi difficoltà di natura filosofica

sbarrino il cammino verso un trattamento soddisfacente di questi argomenti.⁶ Eviterò comunque di trattarli qui. Nell'ambito della presentazione di una teoria della giustizia si ha il diritto di sorvolare sulla definizione di proprietà e relazioni generali, e di lasciarsi invece guidare da ciò che appare ragionevole. Poiché le parti, inoltre, non hanno informazione specifica su se stesse o sulla loro situazione, non sono in alcun modo in grado di identificarsi. Anche se una persona riuscisse a convincere gli altri, non saprebbe come fare per ritagliarsi i principi su misura. Le parti sono effettivamente costrette ad attenersi a principi generali, considerando questo concetto in modo intuitivo.

Questa condizione è naturale, in parte perché i principi primi devono essere in grado di servire in perpetuo da statuto pubblico di una società bene-ordinata. Non essendo sottoposti a condizioni, essi valgono sempre (nelle circostanze di giustizia), e tutti gli individui di ogni generazione devono avere la possibilità di conoscerli. La comprensione di questi principi non dovrebbe quindi richiedere una conoscenza di particolari contingenti, né certamente un riferimento a individui o associazioni. Secondo la tradizione, il test più ovvio per questa condizione è l'idea che giusto è ciò che si accorda con il volere di dio. Ma in realtà questa dottrina viene normalmente sostenuta per mezzo di un argomento, che discende da principi generali. Locke, per esempio, afferma che il principio fondamentale della morale è questo: se una persona è creata da un'altra (in senso teologico), allora questa persona ha il dovere di adeguarsi ai precetti che il suo creatore le ha imposto.⁷ Questo principio è assolutamente generale e, data la natura del mondo secondo Locke, sceglie dio come l'autorità morale legittima. Il requisito di generalità non è violato, anche se a prima vista potrebbe sembrare il contrario.

In secondo luogo, i principi devono essere universali per quanto riguarda la loro applicazione. Essi devono valere per ognuno, in virtù del suo essere una persona morale. Assumo quindi che ciascuno può comprendere questi principi e usarli nelle sue deliberazioni. Ciò impone un limite superiore alla complessità dei tipi e al genere e numero di distinzioni che essi generano. Inoltre,

un principio viene eliminato se agire in base a esso risultasse autocontraddittorio o autodistruttivo per chiunque. È ugualmente inammissibile un principio che sarebbe ragionevole seguire solo quando gli altri ne accettassero uno differente; i principi devono essere scelti in relazione alle conseguenze del fatto che ciascuno li osservi.

La generalità e l'universalità, nel modo in cui sono state definite, sono condizioni distinte. Per esempio, l'egoismo, sotto forma della dittatura personale (ognuno deve piegarsi agli interessi miei o a quelli di Pericle), soddisfa l'universalità ma non la generalità. Anche se tutti agissero in accordo con questo principio e i risultati non fossero in alcuni casi del tutto negativi, dipendendo dagli interessi del dittatore, la presenza del pronome personale (o del nome) viola la prima condizione. D'altra parte, principi generali possono non essere universali. Essi possono essere strutturati in modo da valere per una classe ristretta di individui, come per esempio quelli definiti da particolari caratteristiche biologiche o sociali, come il colore dei capelli, la situazione di classe e così via. Osserviamo che nel corso della loro esistenza gli individui contraggono obblighi e assumono doveri che riguardano particolarmente loro stessi. Tuttavia i vari obblighi e doveri sono la conseguenza dei principi primi che valgono per tutti in quanto persone morali; la derivazione di questi requisiti ha una base comune.

Una terza condizione è quella della pubblicità, che emerge naturalmente da un'ottica contrattualista. Le parti assumono di compiere una scelta di principi per una concezione pubblica della giustizia.⁸ Esse suppongono che ciascuno sappia, intorno a questi principi, tutto ciò che saprebbe se la loro accettazione fosse frutto di un accordo. La consapevolezza generale della loro accettazione universale dovrebbe quindi avere effetti favorevoli, e rafforzare la stabilità della cooperazione sociale. La differenza tra questa condizione e quella dell'universalità è che la seconda spinge a determinare i principi sulla base del fatto che essi vengono seguiti da ciascuno con intelligenza e regolarità. È però possibile che tutti comprendano e seguano un principio senza che questo fatto si

sappia o venga esplicitamente riconosciuto. La funzione della condizione di pubblicità è quella di costringere le parti a valutare le concezioni della giustizia come pubblicamente riconosciute, e in quanto costituzioni morali pienamente efficaci della vita sociale. La condizione di pubblicità è chiaramente implicita nella dottrina kantiana dell'imperativo categorico, in quanto ci impone di agire in accordo con i principi che, in quanto esseri razionali, vorremmo far valere come legge in un regno di fini. Egli considerava questo regno come una specie di comunità etica, che abbia tali principi morali come suo statuto pubblico.

Un'ulteriore condizione è quella per cui una concezione del giusto deve imporre un ordinamento alle pretese conflittuali. Questo requisito deriva direttamente dal ruolo dei suoi principi nel comporre le esigenze contrapposte. C'è però una difficoltà nel decidere che cosa vale come ordinamento. Naturalmente è desiderabile che una concezione della giustizia sia completa, e cioè in grado di ordinare qualunque pretesa possa sorgere (o almeno quelle probabili in pratica). In genere, l'ordinamento deve essere transitivo: per esempio, se un primo assetto della struttura di base è valutato come più giusto di un secondo, e il secondo più giusto di un terzo, allora il primo deve essere valutato più giusto del terzo. Queste condizioni formali sono sufficientemente naturali, anche se non sono sempre facili da soddisfare.⁹ Ma un combattimento equivale a una valida soluzione? Dopotutto, lo scontro fisico e il ricorso alle armi generano un ordinamento: alcune richieste l'hanno vinta sopra altre. L'obiezione principale contro questo tipo di ordinamento non è il suo possibile essere intransitivo; invece è proprio per evitare il ricorso all'astuzia o alla forza che vengono accettati i principi del giusto e di giustizia. Affermo così che "a ciascuno secondo la sua capacità di minaccia" non è una concezione della giustizia. Essa non riesce a stabilire un ordinamento nel senso voluto, cioè basato su determinati aspetti rilevanti delle persone e della loro situazione, o indipendenti dalla situazione sociale o dalla loro capacità di intimidazione e coercizione.¹⁰

La quinta e ultima condizione è quella della definitività. Le

parti devono considerare il sistema dei principi come la corte d'appello definitiva in materia di ragionamento pratico. Non esistono istanze superiori cui si possono rivolgere argomenti per appoggiare delle pretese; il ragionamento vincente in base ai principi ha valore conclusivo. Se pensiamo nei termini di una teoria affatto generale che ha principi per tutte le virtù, una teoria del genere specifica la totalità delle considerazioni rilevanti e il loro peso appropriato, e le sue condizioni sono decisive. Esse si pongono in generale al di sopra delle esigenze del diritto, della consuetudine e delle norme sociali. Dobbiamo sistemare e rispettare le istituzioni sociali secondo quanto ci è dettato dai principi del giusto e di giustizia. Conclusioni tratte da questi principi si pongono anche al di sopra delle considerazioni di prudenza e di interesse personale. Ciò non significa che questi principi impongano sacrifici personali; infatti, nel definire la concezione del giusto, le parti prendono in considerazione i propri interessi meglio che possono. All'interno dell'intero sistema dei principi, è già stato dato un peso adeguato alla prudenza personale. Lo schema completo è definitivo nel senso che, quando lo sviluppo del ragionamento pratico da esso definito ha raggiunto la sua conclusione, la questione è chiusa. Le esigenze degli assetti sociali esistenti e dell'interesse personale sono state tenute in debita considerazione. Non possiamo reconsiderarle di nuovo alla fine per il fatto che il risultato non è di nostro gradimento.

Se consideriamo complessivamente queste condizioni e le concezioni del giusto, abbiamo il seguente risultato: una concezione del giusto è un insieme di principi di forma generale e di applicazione universale, che devono essere collettivamente riconosciuti come corte d'appello definitiva per imporre un ordinamento alle pretese conflittuali di persone morali. I principi di giustizia vengono identificati in base al loro ruolo particolare e alla materia cui si applicano. Di per sé, le cinque condizioni non escludono alcuna delle tradizionali concezioni della giustizia. Occorre invece osservare che eliminano tutte le varianti elencate dell'egoismo. La condizione di generalità esclude sia la dittatura personale sia le forme di *free-rider* poiché in entrambi i casi è

necessario un nome proprio, un pronome o una descrizione definita mascherata per caratterizzare il dittatore o il *free-rider*. La generalità non esclude però l'egoismo generalizzato, poiché a ognuno viene permesso di fare ciò che, secondo il suo giudizio, è più indicato per favorire i propri scopi. Questo principio può evidentemente essere espresso in modo perfettamente generale. È la condizione di ordinamento a rendere inammissibile l'egoismo generalizzato per il fatto che, se ciascuno è autorizzato a favorire i propri scopi nel modo che preferisce, o se ciascuno dovesse promuovere i propri interessi, le pretese in conflitto non sarebbero ordinabili, e il risultato dipenderebbe dalla forza e dall'astuzia.

Le diverse specie di egoismo non appaiono quindi nell'elenco presentato alle parti. Esse sono eliminate dai vincoli formali. Naturalmente, questa non è una conclusione sorprendente, poiché è ovvio che, scegliendo un'altra delle concezioni dell'elenco, le persone nella posizione originaria possono ottenere per sé risultati molto migliori. Una volta che esse si siano domandate a quali principi tutti dovrebbero uniformarsi, l'egoismo cessa in ogni caso di essere un candidato da prendere seriamente in considerazione. Ciò non fa che confermare quello che già sapevamo, e cioè che, nonostante l'egoismo sia logicamente non contraddittorio e quindi non irrazionale, esso è incompatibile con ciò che intuitivamente consideriamo come il punto di vista morale. Il significato filosofico dell'egoismo non è di essere un'alternativa alle concezioni del giusto, bensì una sfida a tutte queste concezioni. La giustizia come equità riflette questo fenomeno, interpretando l'egoismo generalizzato come il punto di nonaccordo. Esso è ciò che bloccherebbe le parti, se esse non fossero in grado di raggiungere un accordo.

24. *Il velo di ignoranza*

L'idea della posizione originaria è quella di stabilire una procedura equa di modo che, quali che siano i principi su cui ci si accorda, essi saranno giusti. L'obiettivo è usare la nozione di

giustizia procedurale pura come base della teoria. Dobbiamo in qualche modo azzerare gli effetti delle contingenze particolari che mettono in difficoltà gli uomini e li spingono a sfruttare a proprio vantaggio le circostanze naturali e sociali. A questo scopo, assumo che le parti sono situate dietro un velo di ignoranza. Le parti non sanno in che modo le alternative influiranno sul loro caso particolare, e sono quindi obbligate a valutare i principi soltanto in base a considerazioni generali.¹¹

Si assume quindi che le parti non conoscano alcuni tipi di fatti particolari. Innanzitutto, nessuno conosce il proprio posto nella società, la propria posizione di classe o il proprio status sociale; lo stesso vale per la fortuna nella distribuzione delle doti e delle capacità naturali, la forza, intelligenza e simili. Inoltre, nessuno conosce la propria concezione del bene, né i particolari dei propri piani razionali di vita e neppure le proprie caratteristiche psicologiche particolari, come l'avversione al rischio o la tendenza al pessimismo o all'ottimismo. Oltre a ciò, assumo che le parti non conoscano le circostanze specifiche della loro società. Le parti sono all'oscuro della situazione politica ed economica, o del livello di civilizzazione e cultura che la società è stata in grado di raggiungere. Le persone nella posizione originaria non hanno informazione riguardo alla generazione cui appartengono. Queste restrizioni più ampie sulla conoscenza sono importanti soprattutto perché sorgono problemi di giustizia sociale sia tra generazioni diverse sia all'interno di una stessa, come per esempio la questione dell'opportuno tasso di risparmio, o quella della conservazione dell'ambiente e delle risorse naturali. Esiste anche, perlomeno da un punto di vista teorico, la questione di un'accettabile politica eugenetica. Per adeguarsi all'idea della posizione originaria, anche in questi casi, le parti non devono conoscere i fatti contingenti che le oppongono l'un l'altra. Devono essere pronte a convivere con le conseguenze dei principi che hanno scelto, qualunque sia la generazione cui appartengono.

Perciò, nei limiti del possibile, gli unici fatti particolari a conoscenza delle parti sono la determinazione della loro società da parte delle circostanze di giustizia, e tutto ciò che questo implica.

D'altra parte, si dà per scontato che conoscano i fatti generali che riguardano la società umana. Comprendono i problemi politici e i principi della teoria economica; conoscono le basi dell'organizzazione sociale e le leggi della psicologia umana. In realtà, si presume che le parti siano a conoscenza di tutti i fatti generali che influenzano la scelta dei principi di giustizia. Non ci sono limitazioni all'informazione generale, cioè a quella che riguarda leggi e teorie generali, poiché le concezioni della giustizia devono essere adattate alle caratteristiche dei sistemi di cooperazione sociale che devono regolare, e non c'è alcun motivo per escludere questi fatti. Per esempio, è una considerazione sfavorevole per una concezione della giustizia il fatto che gli individui, in base alle leggi della psicologia morale, non desiderano agire in conformità a essa, anche quando le istituzioni della loro società la soddisfano. In un caso simile, infatti, sarebbe difficile assicurare la stabilità della cooperazione sociale. Una caratteristica fondamentale di una concezione della giustizia è la capacità di generare da sé il proprio sostegno. Ciò significa che i suoi principi devono essere tali che, quando sono inclusi nella struttura di base della società, si tende ad acquisire il senso di giustizia corrispondente. Dati i principi dell'apprendimento morale, gli individui sviluppano un desiderio di agire secondo i suoi principi; in questo caso, una concezione della giustizia è stabile. Questo tipo di informazione generale è ammesso nella posizione originaria.

La nozione di velo di ignoranza dà luogo a varie difficoltà. Si può obiettare che l'esclusione di quasi tutta l'informazione particolare rende difficile comprendere il significato della posizione originaria. A questo proposito, può essere utile ricordare che, in ogni istante, una o più persone possono entrare in questa posizione, o meglio, simulare le deliberazioni fatte in questa situazione ipotetica, semplicemente per mezzo di argomenti in accordo con le restrizioni opportune. Nel sostenere una concezione della giustizia, dobbiamo essere sicuri che è tra le alternative consentite e che soddisfa i vincoli formali convenuti. Non è possibile parlare in suo favore se non con argomenti che sarebbe razionale avanzare se ci mancasse il genere di conoscenza che è

stata esclusa. La valutazione dei principi dipende dalle conseguenze generali di una loro accettazione pubblica e di una loro applicazione universale, nell'ipotesi che essi vengano rispettati da ciascuno. Affermare che una certa concezione della giustizia verrebbe scelta nella posizione originaria equivale a dire che la deliberazione razionale che soddisfa certe restrizioni e condizioni raggiungerebbe una data conclusione. Se necessario, l'argomento che porta a questo risultato può essere presentato in modo più formale. Tuttavia, continuerò a esprimermi nei termini del concetto di posizione originaria; è un modo più semplice e più suggestivo, e mette in luce certe caratteristiche essenziali che altrimenti potrebbero essere facilmente trascurate.

Queste osservazioni mostrano che la posizione originaria non deve essere considerata un'assemblea generale che include, istantaneamente, tutti coloro che vivranno in qualunque periodo; o, ancor meno, come un'assemblea di tutti quelli che potrebbero vivere in un dato tempo. Essa non è un ricevimento cui sono presenti tutti gli individui attuali e possibili. Se immaginassimo la posizione originaria in uno di questi modi, cesserebbe di rappresentare una guida naturale per l'intuizione e perderebbe ogni significato comprensibile. In ogni caso, la posizione originaria deve essere interpretata in modo che ognuno possa, in ogni momento, adottarne la prospettiva. Non è rilevante la persona che accetta questo punto di vista, o il momento in cui lo fa; le restrizioni devono essere tali che vengano sempre scelti gli stessi principi. Il velo di ignoranza è un elemento essenziale per soddisfare questa condizione. Non solo garantisce che l'informazione disponibile è importante, ma anche che rimane identica nel tempo.

Si può obiettare che la condizione del velo di ignoranza è irrazionale. Qualcuno potrebbe anche osservare che i principi dovrebbero essere scelti alla luce di tutte le conoscenze disponibili. Vi sono diverse risposte da dare a queste affermazioni. Mi limiterò ad accennare a quelle che sottolineano le semplificazioni che è necessario operare se si vuole ottenere una qualsiasi teoria. (Verranno presentate più avanti, nel §40, quelle basate sull'interpretazione kantiana della posizione originaria.) In primo

luogo è chiaro che, poiché le differenze tra le parti sono a esse sconosciute, e ognuno è ugualmente razionale e nella stessa situazione, ciascuno si lascia convincere dagli stessi argomenti. Possiamo perciò vedere l'accordo in posizione originaria dal punto di vista di una persona scelta a caso. Se, dopo la dovuta riflessione, essa preferisce una concezione della giustizia a un'altra, tutti faranno allo stesso modo, e verrà così raggiunto un accordo all'unanimità. Per dirlo in modo più vivace, possiamo immaginare che le parti debbano comunicare reciprocamente attraverso un arbitro che funga da intermediario, e che quest'ultimo debba annunciare quali alternative siano state suggerite e quali le ragioni presentate per appoggiarle. Egli impedisce ogni tentativo di formare coalizioni, e informa le parti quando un'intesa è stata raggiunta. Un arbitro del genere è evidentemente superfluo appena si assume che le deliberazioni delle parti devono essere simili.

Da ciò segue quindi l'importante conseguenza che le parti sono prive di base per la contrattazione, nel senso corrente del termine. Nessuno conosce la propria posizione nella società né le proprie doti naturali, e quindi nessuno si trova nella condizione di adattare i principi a proprio vantaggio. Possiamo immaginare che uno dei contraenti minacci di non cedere, a meno che gli altri non acconsentano a principi a lui favorevoli. Ma in che modo egli può sapere quali principi sono particolarmente vantaggiosi per i propri interessi? Lo stesso vale per la formazione di coalizioni: se un gruppo dovesse decidere di unirsi a scapito degli altri, esso non saprebbe come avvantaggiarsi nella scelta dei principi. Anche se riuscisse a costringere tutti ad accettare la sua proposta, non avrebbe alcuna garanzia che essa vada a suo beneficio, poiché non è in grado di autoidentificarsi, né con un nome né con una descrizione. Il solo caso in cui questa conclusione non è valida è quello del risparmio. Poiché le persone nella posizione originaria sanno di essere contemporanee (accettando l'interpretazione di contemporaneità), esse possono favorire la loro generazione rifiutando di fare qualunque sacrificio per i propri discendenti; esse non fanno altro che accettare il principio per cui nessuno ha il dovere di risparmiare per i propri discendenti. Le generazioni

precedenti possono avere risparmiato o meno; le parti ora non possono fare nulla che influenzi quel fatto. In questo caso, il velo di ignoranza non riesce a garantire il risultato desiderato. Perciò, allo scopo di trattare adeguatamente la questione della giustizia tra generazioni, modifico l'assunzione motivazionale e vi aggiungo un vincolo ulteriore (§22). Con queste revisioni, nessuna generazione è in grado di formulare principi destinati in special modo per trarne vantaggio e alcuni limiti significativi al principio del risparmio possono essere derivati (§44). Qualsiasi sia la posizione di una persona nel tempo, ciascuna è costretta a scegliere per tutti.¹²

Le restrizioni all'informazione particolare sono quindi di fondamentale importanza nella posizione originaria. Senza di esse non saremmo in grado di proporre alcuna teoria definita della giustizia. Dovremmo accontentarci di una vaga formulazione secondo cui la giustizia sarebbe qualcosa su cui si sarebbe d'accordo senza poter dire quasi nulla sul contenuto di questo stesso accordo. Le restrizioni formali al concetto di giusto, perlomeno quelle che si applicano direttamente ai principi, non sono sufficienti per i nostri scopi. Il velo di ignoranza rende possibile una scelta unanime di una particolare concezione della giustizia. Senza queste limitazioni alla conoscenza, il problema della contrattazione nella posizione originaria sarebbe disperatamente complicato. Anche se teoricamente esistesse una soluzione, non saremmo, almeno sino a ora, in grado di determinarla.

Credo che la nozione di velo di ignoranza sia implicita nell'etica di Kant (§40). Tuttavia, il problema di definire le conoscenze delle parti e di caratterizzare le alternative a loro disposizione è stato spesso ignorato, anche dalle teorie contrattualiste. In alcuni casi la situazione definitiva della deliberazione morale è stata esposta in modo tanto indeterminato, che è impossibile capire cosa ne risulterà. La dottrina di Perry, per esempio, è essenzialmente contrattualista: egli sostiene che l'integrazione sociale e quella personale devono procedere in base a principi totalmente differenti, la seconda per mezzo della prudenza razionale, e la prima grazie al concorso di persone di buona

volontà. Perry sembra rifiutare l'utilitarismo più o meno per gli stessi motivi che abbiamo proposto prima; e cioè che esso estende scorrettamente il principio di scelta per un individuo singolo a scelte che riguardano la società. Il giusto corso d'azione è caratterizzato come quello che meglio favorisce gli scopi sociali, nei modi in cui questi verrebbero formulati per mezzo di un accordo riflessivo, a condizione che le parti abbiano una conoscenza completa delle circostanze e siano spinte da una benevola attenzione riguardo ai loro reciproci interessi. Non si fa però alcuno sforzo per specificare con precisione i possibili risultati di questo genere di accordo. In realtà, non è possibile trarre alcuna conclusione senza una trattazione più approfondita.¹³ Non intendo qui criticare altri, ma spiegare la necessità di quelli che ogni tanto possono sembrare particolari senza importanza.

Le ragioni a favore del velo di ignoranza vanno al di là di una esigenza di pura semplicità. Vogliamo definire la posizione originaria in modo da ottenere la soluzione desiderata. Se è permessa una conoscenza dei particolari, allora il risultato è influenzato da contingenze arbitrarie. Come abbiamo già rilevato, "a ciascuno secondo la sua capacità di minaccia" non è un principio di giustizia. Se la posizione originaria deve produrre accordi giusti, le parti devono essere situate equamente e trattate egualmente come persone morali. L'arbitrarietà del mondo deve essere corretta modificando le circostanze della situazione contrattuale iniziale. Se inoltre richiediamo l'unanimità nella scelta dei principi anche quando c'è informazione completa, potranno essere risolti soltanto pochi casi piuttosto ovvi. In queste circostanze, una concezione della giustizia basata sull'unanimità sarebbe veramente debole e banale. Ma con questa esclusione della conoscenza, il requisito dell'unanimità non è fuor di luogo, e il fatto che possa venire soddisfatto assume una grande rilevanza. Esso ci mette in condizione di affermare che la concezione della giustizia prescelta rappresenta un'effettiva riconciliazione di interessi.

Un'ultima osservazione: in genere suppongo che le parti possiedano un'informazione generale completa. Non ci sono fatti generali di cui esse siano all'oscuro; ciò soprattutto per evitare

complicazioni. Tuttavia, una concezione della giustizia deve essere la base pubblica della cooperazione sociale. Poiché la comprensione comune richiede una limitazione alla complessità dei principi, possono sussistere limiti analoghi all'uso della conoscenza teorica nella posizione originaria. Ovviamente sarebbe molto difficile classificare per grado di complessità i vari tipi di fatti generali; io non tenterò di farlo. Quando la incontriamo, siamo però in grado di riconoscere una costruzione teorica complessa. Sembra perciò ragionevole affermare che, a parità, una concezione della giustizia è preferibile a un'altra quando è fondata su fatti generali nettamente più semplici, e quando la sua capacità di scelta non dipende da calcoli elaborati alla luce di un ampio spettro di possibilità definite teoricamente. Se le circostanze lo permettono, è preferibile che i fondamenti di una concezione pubblica della giustizia siano evidenti per chiunque. Credo che questa considerazione favorisca i due principi di giustizia nei confronti del criterio di utilità.

25. La razionalità delle parti

Ho finora assunto che le persone nella posizione originaria sono razionali. Ma ho anche assunto che non sono a conoscenza della propria concezione del bene; ciò significa che, pur sapendo di avere dei piani di vita razionali, esse non ne conoscono i dettagli, cioè i particolari scopi e interessi che i piani sono destinati a promuovere. In che modo, allora, le parti possono decidere quali concezioni della giustizia sono per loro particolarmente vantaggiose? Dobbiamo forse supporre che tentino semplicemente di indovinarle? Per superare queste difficoltà, postulo che le parti accettino la rappresentazione del bene cui si è accennato nel capitolo precedente: esse assumono di preferire di solito più beni primari sociali, piuttosto che meno. Naturalmente, può accadere che, una volta eliminato il velo di ignoranza, alcune di loro, per motivi religiosi o di altro genere, non desiderino in realtà una maggior quantità di questi beni. Ma, dal punto di vista della posizione originaria, è razionale che le parti suppongano di volerne

una maggior quantità, poiché esse, in ogni caso, non sono costrette ad accettarne di più di quanto non vogliono. Perciò, anche se le parti sono prive di informazione riguardo ai loro scopi particolari, esse hanno conoscenze sufficienti per un ordinamento delle alternative. Sanno che, in generale, devono tentare di proteggere i loro diritti, ampliare le loro opportunità, e moltiplicare i mezzi che favoriscono i loro scopi, quali che essi siano. Sotto la guida della teoria del bene e dei fatti generali della psicologia morale, le loro deliberazioni non sono più supposizioni; le parti sono in grado di prendere decisioni razionali, nel senso corrente del termine.

A eccezione di una caratteristica essenziale, il concetto di razionalità cui ci siamo rifatti è quello standard, usato nella corrente teoria sociale.¹⁴ Perciò, secondo la consuetudine, si pensa che una persona razionale abbia, tra le opzioni che le si presentano, un insieme coerente di preferenze. Essa le ordina secondo la misura in cui favoriscono i suoi obiettivi; segue poi il piano che soddisfa la maggiore quantità dei suoi desideri, e che ha le maggiori possibilità di essere portato a termine con successo. L'unica assunzione speciale che faccio è che un individuo razionale non soffre di invidia. Non è disposto ad accettare una perdita per se stesso solo perché anche altri subiscono le stesse perdite. Non è danneggiato dalla consapevolezza o dalla sensazione che altri possiedano un indice maggiore di beni primari sociali. O, perlomeno, ciò è vero finché le differenze tra sé e gli altri non superano un certo limite, ed egli non comincia a credere che le ineguaglianze esistenti sono basate sull'ingiustizia, o sono il risultato di un'azione incontrollata del caso, priva di qualunque scopo sociale compensativo (§80).

L'assunzione che le parti non sono soggette all'invidia è problematica. Forse dovremo anche supporre che esse non siano preda di altri sentimenti, come la vergogna o l'umiliazione (§67). Una discussione soddisfacente della giustizia dovrà anche occuparsi di questi argomenti, ma per il momento intendo evitare simili complicazioni. Un'altra obiezione alla nostra procedura è quella di essere troppo poco realistica. Gli esseri umani sono certamente soggetti a questi sentimenti; come può una concezione della giustizia ignorare questo fatto? Affronterò questo problema

dividendo l'argomento per i principi di giustizia in due parti. Nella prima parte, i principi vengono derivati sotto l'ipotesi che l'invidia non esista; nella seconda, invece, vediamo se la concezione che abbiamo ottenuto è adeguata alle circostanze della vita umana.

Un motivo a favore di questa procedura è che l'invidia tende a far star peggio ciascuno. In questo senso, è collettivamente svantaggiosa. Presumere la sua assenza significa supporre che, nella scelta dei principi, gli esseri umani pensino di possedere piani di vita indipendenti. Essi hanno un chiaro senso del proprio valore, di modo che non hanno il desiderio di abbandonare alcuno dei loro obiettivi, anche se altri hanno minori mezzi per perseguire i propri. Intendo delineare una concezione della giustizia su questa base, e vedere quali saranno i risultati. Cercherò di dimostrare più avanti che, quando i principi adottati vengono messi in pratica, essi conducono ad assetti sociali in cui l'invidia e gli altri sentimenti distruttivi non hanno molte possibilità di affermarsi. In questo modo, la concezione della giustizia elimina le condizioni che fanno sorgere atteggiamenti distruttivi. Essa è quindi intrinsecamente stabile (§§80-81).

Di conseguenza, l'assunzione di razionalità reciprocamente disinteressata si riduce a questo: le persone nella posizione originaria tentano di riconoscere dei principi che favoriscano il più possibile il loro sistema di fini. Ciò è ottenuto cercando di assicurare a se stessi il più alto indice possibile di beni primari sociali, poiché ciò li mette in grado di promuovere la loro concezione del bene, qualunque essa sia, nel modo più efficace. Le parti non cercano di conferirsi reciprocamente dei benefici o di arrecarsi dei danni; esse non sono spinte da attaccamento o da rancore. Allo stesso modo, non cercano di avvantaggiarsi rispetto agli altri; non sono invidiose né presuntuose. Adoperando una terminologia sportiva, potremmo dire: esse si battono per il più alto punteggio assoluto possibile. Le parti non desiderano un punteggio alto o basso per i propri avversari, né cercano di massimizzare o minimizzare le differenze tra il loro risultato e quello degli altri. L'idea di una gara sportiva non è perfettamente adeguata, poiché le parti non si preoccupano di vincere, ma di fare il maggior numero

possibile di punti, giudicato secondo il loro sistema di fini.

Occorre fare un'altra assunzione per garantire l'osservanza rigorosa. Si presume che le parti siano capaci di un senso di giustizia, e che questo fatto sia una conoscenza pubblica. Questa condizione serve ad assicurare l'integrità dell'accordo stipulato nella posizione originaria. Essa non significa che nelle loro deliberazioni le parti impiegano qualche particolare concezione della giustizia, perché questo andrebbe contro l'assunzione motivazionale. Significa piuttosto che le parti possono avere reciproca fiducia nel comprendere e nell'agire in conformità con qualsiasi principio sul quale si siano infine accordate. Una volta riconosciuti i principi, le parti possono dipendere l'una dall'altra nel conformarsi a essi. Quindi, quando raggiungono un accordo, esse sanno che la loro impresa non è inutile: il loro essere capaci di senso di giustizia assicura che i principi scelti verranno rispettati. È però essenziale osservare che questa assunzione permette ancora di considerare la capacità delle persone di agire secondo diverse concezioni della giustizia. I fatti generali della psicologia umana e i principi dell'apprendimento morale sono argomenti importanti che le parti devono prendere in esame. Non si deve trascurare la possibilità che una concezione della giustizia non sia in grado di generare il proprio sostegno, oppure manchi di stabilità. Infatti, le si potrebbe preferire una differente concezione della giustizia. La nostra assunzione afferma soltanto che le parti possiedono una capacità di giustizia in senso puramente formale: tenendo conto di tutto quello che è rilevante, compresi i fatti generali di psicologia morale, le parti aderiranno ai principi che hanno scelto. Esse sono razionali per il fatto che si asterranno dallo stipulare accordi che sanno di non poter rispettare, o di rispettare a prezzo di grandi difficoltà. Oltre a ciò, esse tengono anche in conto l'onerosità di un impegno (§29). Perciò, quando stabiliscono le concezioni della giustizia, le persone nella posizione originaria devono supporre che osserveranno rigorosamente quella da loro adottata. Le conseguenze del loro accordo vanno sviluppate su questa base.

Dopo le precedenti osservazioni sulla razionalità e sulle motivazioni delle parti, la descrizione della posizione originaria è

quasi completa. Possiamo riassumerla nel seguente elenco di elementi della situazione iniziale, insieme alle loro varianti. (Gli asterischi contrassegnano le interpretazioni che costituiscono la posizione originaria.)

1. La natura delle parti (§22)*a. persone continue nel tempo (capifamiglia o linee genetiche) b. individui singoli c. associazioni (stati, chiese o altre persone giuridiche)
2. Oggetto della giustizia (§1)*a. struttura di base della società b. regole per le associazioni di diritto c. diritto delle nazioni
3. Presentazione delle alternative (§21)*a. elenco breve (o lungo) b. caratterizzazione generale delle possibilità
4. Momento di entrata (§24)*a. qualunque momento (compreso nell'età della ragione) nella vita delle persone b. tutte le persone attuali (viventi in un dato momento) contemporaneamente c. tutte le persone possibili contemporaneamente
5. Circostanze di giustizia (§22)*a. le condizioni di scarsità moderata di Hume b. le precedenti, più casi estremi
6. Condizioni formali sui principi (§23)*a. generalità, universalità, pubblicità, ordinamento e definitività*b. i precedenti meno, per esempio, la pubblicità
7. Conoscenza e credenze (§24)*a. velo di ignoranza*b. informazione completa c. conoscenza parziale
8. Motivazione delle parti (§25)*a. disinteresse reciproco (altruismo limitato) b. elementi di solidarietà sociale e buona volontà c. altruismo perfetto
9. Razionalità (§§25, 28)*a. considerare mezzi efficaci rispetto allo scopo, con aspettative unificate e un'interpretazione oggettiva della probabilità b. come sopra, ma senza le aspettative unificate e usando il principio di ragione insufficiente
10. Condizione di accordo (§24)*a. unanimità in perpetuo b. accettazione a maggioranza o simili, per un periodo limitato
11. Condizione di osservanza (§25)*a. osservanza rigorosa b. osservanza parziale, per gradi
12. Punto di non-accordo (§23)*a. egoismo generalizzato b. stato di natura

Ora possiamo occuparci della scelta dei principi. Prima voglio però ricordare alcuni malintesi da evitare. Dobbiamo tenere a mente, prima di tutto, che le parti nella posizione originaria sono individui definiti teoricamente. Le ragioni del loro consenso derivano dalla descrizione della situazione contrattuale e dalla loro preferenza per

i beni primari. Quindi, affermare che i principi di giustizia verrebbero adottati significa dire come queste persone prenderebbero decisioni nella maniera da noi descritta. Naturalmente, quando tentiamo di simulare la posizione originaria nella vita quotidiana, cioè quando tentiamo di rispettare nell'argomento morale i vincoli che essa richiede, troviamo presumibilmente che i nostri giudizi e le nostre decisioni sono influenzate dalle nostre particolari inclinazioni e atteggiamenti. Sarebbe certamente difficile correggere le nostre avversioni e propensioni, nel tentativo di aderire alle condizioni di questa situazione idealizzata. Nessuno di questi fattori, però, influisce sull'affermazione secondo cui, nella posizione originaria, gli individui così caratterizzati prenderebbero una data decisione. Questa proposizione appartiene alla teoria della giustizia. Quanto gli esseri umani aderiscano a questo ruolo nell'orientare il proprio ragionamento pratico, è un'altra questione.

Poiché si assume che le persone nella posizione originaria non si occupino degli interessi altrui (sebbene possano preoccuparsi dei terzi), si potrebbe pensare che la giustizia come equità sia essa stessa una teoria egoistica. Naturalmente essa non appartiene ad alcuna delle tre forme di egoismo citate precedentemente, ma qualcuno potrebbe pensare, come fece Schopenhauer nei confronti della dottrina di Kant, che sia egoistica nonostante tutto.¹⁵ Ora, questo è un fraintendimento. Il fatto che nella posizione originaria le parti sono caratterizzate come reciprocamente disinteressate non implica che le persone che accettano principi su cui si sarebbe d'accordo, mostrino nella vita normale, o in una società ben-ordinata, lo stesso disinteresse reciproco. Evidentemente i due principi di giustizia e quelli per gli obblighi e i doveri naturali ci richiedono di tenere in considerazione i diritti e le pretese altrui. Il senso di giustizia, poi, è un desiderio normalmente operante di osservare queste restrizioni. La motivazione delle persone nella posizione originaria non deve essere confusa con quella delle persone che, nella vita quotidiana, accettano i principi di giustizia, e possiedono il senso di giustizia corrispondente. Nell'attività pratica, un individuo dispone di una conoscenza della sua

situazione e può, se lo vuole, sfruttare a suo vantaggio i fatti contingenti. Se il suo senso di giustizia lo spingesse ad agire secondo i principi del giusto che verrebbero adottati nella posizione originaria, i suoi scopi e desideri sarebbero certamente non egoistici. Infatti, egli accetta volontariamente le limitazioni espresse da questa interpretazione del punto di vista morale. Così, più in generale la motivazione delle parti in posizione originaria non determina direttamente la motivazione delle persone in una società giusta. Perché, in quest'ultimo caso, si suppone che i suoi membri crescano e vivano nell'ambito di una struttura di base giusta, come richiesto dai due principi; e dopo di ciò tentiamo di capire che tipo di concezione del bene e che tipo di sentimenti le persone farebbero propri (cap. 8). Per cui il reciproco disinteresse delle parti determina motivazioni ulteriori solo indirettamente, sarebbe a dire attraverso gli effetti che ha sull'accordo sui principi. Sono poi questi principi, insieme alle leggi della psicologia (così come queste funzionano nell'ambito di istituzioni giuste), a dare forma agli scopi e ai sentimenti morali dei cittadini di una società ben-ordinata.

Una volta deciso di prendere in considerazione l'idea di una teoria contrattualista, vale la pena di pensare che essa non produrrà i principi desiderati a meno che le parti non siano, almeno in una certa misura, mosse dalla benevolenza o da un interesse reciproco verso gli interessi altrui. Perry, come ho già detto, considera come norme e decisioni giuste quelle che favoriscono gli scopi raggiunti per mezzo dell'accordo riflessivo, in circostanze che fanno risaltare imparzialità e buona volontà. Ora, combinando insieme il disinteresse reciproco e il velo di ignoranza, si ottiene all'incirca lo stesso effetto determinato dalla benevolenza. Questa combinazione di condizioni, infatti, costringe ogni individuo nella posizione originaria a tenere conto del bene altrui. Quindi, secondo la giustizia come equità, gli effetti della buona volontà si ottengono grazie al lavoro congiunto di diverse condizioni. L'impressione che questa concezione della giustizia sia egoistica è un'illusione suscitata dall'osservare uno solo degli elementi della posizione originaria. Inoltre, questa coppia di assunzioni presenta enormi

vantaggi rispetto al binomio di benevolenza e conoscenza. Come ho osservato, quest'ultima è così complessa da non poter generare alcuna teoria definita. Non solo le complicazioni causate da una tale quantità di informazione sono insormontabili, ma anche l'assunzione motivazionale richiede di essere chiarita. Per esempio, qual è la forza relativa dei desideri benevoli? Per dirla in breve, la combinazione del disinteresse reciproco e del velo di ignoranza ha il merito di essere semplice e chiara e di assicurare, nello stesso tempo, gli effetti di quelle che a prima vista appaiono come assunzioni morali più promettenti.

Se infine si immagina che le parti avanzino esse stesse delle proposte, viene meno ogni incentivo a suggerire principi inutili o arbitrari. È chiaro che nessuno reclamerebbe privilegi speciali per quelli nati esattamente un metro e ottantatré, o nati in un giorno di sole; nella stessa maniera, nessuno avanzerebbe il principio secondo cui i diritti fondamentali devono dipendere dal colore della pelle o dal tipo di capigliatura. Nessuno può predire se questi principi tornerebbero a suo vantaggio. Va anche notato che ognuno di questi principi è una limitazione della libertà d'azione individuale, e tali restrizioni non possono essere accettate senza motivo. Si possono naturalmente immaginare circostanze particolari in cui queste caratteristiche sono importanti. I nati in un giorno di sole potrebbero essere dotati di un temperamento allegro, e ciò può essere una dote qualificante per alcune posizioni di autorità. Ma distinzioni simili non potrebbero mai essere proposte tra i principi primi, poiché questi devono possedere un legame razionale con lo sviluppo degli interessi umani intesi in senso lato. La razionalità delle parti e la loro situazione nella posizione originaria assicurano che i principi etici e le concezioni della giustizia hanno questo contenuto generale.¹⁶ Le discriminazioni razziali e sessuali presuppongono quindi in modo inevitabile che alcuni occupino un posto privilegiato nel sistema sociale, che essi intendono sfruttare a proprio vantaggio. Dal punto di vista di individui dotati della stessa posizione in una situazione iniziale equa, i principi delle dottrine razziste non sono semplicemente ingiusti. Sono irrazionali. Per questa ragione, si potrebbe affermare

che essi non sono per nulla concezioni morali, ma soltanto mezzi di repressione. Non c'è alcun posto per loro in un ragionevole elenco delle concezioni tradizionali della giustizia.¹⁷ Naturalmente questa affermazione non è una pura questione di definizione. È invece una conseguenza delle condizioni che caratterizzano la posizione originaria, e in particolar modo di quelle della razionalità delle parti e del velo di ignoranza. Che le concezioni del giusto hanno un dato contenuto, ed escludono principi insensati o arbitrari, è quindi un'inferenza che dipende dalla teoria.

26. Il ragionamento in favore dei due principi di giustizia

In questo paragrafo e nei due successivi mi occuperò della scelta tra i due principi di giustizia e il principio dell'utilità media. Stabilire una preferenza razionale tra queste due opzioni è forse il problema centrale che si incontra nello sviluppare la concezione della giustizia come equità nei termini di una alternativa praticabile alla tradizione utilitarista. In questo paragrafo, inizierò a presentare alcune osservazioni intuitive a favore dei due principi. Intendo anche discutere brevemente la struttura qualitativa dell'argomento necessario a rendere definitive le ragioni a favore dei due principi.

Consideriamo ora il punto di vista di chiunque sia in posizione originaria. Non c'è modo per lui di acquisire vantaggi speciali per se stesso. Né, d'altra parte, c'è ragione per cui debba accettare svantaggi speciali. Dato che non è ragionevole per lui aspettarsi più che una suddivisione equa dei beni primari sociali, e poiché non è razionale per lui accordarsi per meno, la cosa sensata da fare consiste nel riconoscere come primo passo un principio di giustizia che comporti una distribuzione eguale. In realtà, un principio del genere è così ovvio data la simmetria delle parti che verrebbe in mente immediatamente a tutti. In questo modo le parti iniziano con un principio che preveda eguali libertà fondamentali per tutti, nonché equa eguaglianza di opportunità e una eguale divisione di reddito e ricchezza.

Ma pur volendo mantenere fermamente la priorità delle

libertà fondamentali e dell'equa eguaglianza di opportunità, non c'è in realtà ragione per cui l'accordo iniziale debba anche essere finale. La società dovrebbe piuttosto tenere conto dell'efficienza economica e dei requisiti organizzativi e tecnologici. Se ci sono ineguaglianze di reddito e ricchezza, e differenze che riguardano l'autorità e il livello di responsabilità, differenze che sono in grado di far stare meglio tutti rispetto allo stato iniziale di eguaglianza, perché non permetterle? Si potrebbe anche pensare che da un punto di vista ideale gli individui dovrebbero essere a disposizione l'uno dell'altro. Ma visto che le parti sono immaginate come reciprocamente disinteressate, la loro accettazione di queste ineguaglianze istituzionali ed economiche rappresenta semplicemente il riconoscimento delle relazioni di opposizione in cui le persone si trovano nelle circostanze di giustizia. Non hanno ragione per dolersi dei reciproci motivi. In questo modo, le parti non sarebbero d'accordo su queste differenze solo se fossero scoraggiate dalla semplice conoscenza o percezione del fatto che gli altri sono meglio situati di loro: ma io ho assunto che decidano come se non fossero motivate da invidia. Perciò la struttura di base dovrebbe permettere queste ineguaglianze fino a quando esse migliorano la situazione di ognuno, inclusa naturalmente quella dei meno avvantaggiati, una volta che esse siano coerenti con l'eguale libertà e la equa opportunità. Dato che le parti iniziano da una divisione eguale di tutti i beni primari sociali, coloro che ne traggono minore beneficio hanno per così dire un diritto di veto. In questo modo arriviamo al principio di differenza. Prendendo l'eguaglianza come base di confronto, quelli che ci guadagnano di più debbono farlo in termini giustificabili a quelli che ci guadagnano di meno.

Tramite un ragionamento di questo tipo le parti potrebbero arrivare ai principi di giustizia in ordinamento seriale. Non cercherò di giustificare qui questo ordinamento, ma le osservazioni seguenti possono fornirne l'idea intuitiva. Assumo che le parti vedano se stesse come persone libere, che hanno scopi e interessi fondamentali, in nome dei quali ritengono legittimo da parte loro avanzare pretese reciproche sulla struttura di base della società.

L'interesse religioso costituisce un esempio storico ben noto; l'interesse per l'integrità della persona ne costituisce un altro. In posizione originaria le parti non sanno che forme particolari prenderanno questi interessi; ma al tempo stesso assumono di avere interessi di questo tipo e che le libertà fondamentali necessarie per la loro protezione sono garantite dal primo principio. Proprio perché devono assicurarsi la possibilità di perseguire questi interessi assegnano una priorità al primo principio rispetto al secondo. L'argomento per i due principi può essere rinforzato chiarendo la nozione di persona libera. Parlando semplicemente, le parti si concepiscono come dotate di interessi di ordine superiore [*higher order interests*] riguardo a come tutti i loro interessi, inclusi quelli fondamentali, sono formati e regolati dalle istituzioni sociali. Le parti non ritengono di essere inevitabilmente vincolate al perseguimento di qualsivoglia complesso particolare di interessi fondamentali che potrebbero avere in qualsiasi momento dato e neppure di identificarsi con esso, eppure vogliono avere il diritto di poter avanzare interessi del genere (ammesso che si tratti di interessi consentiti). Piuttosto, persone libere si autorappresentano come esseri che possono rivedere e modificare i loro scopi finali e che danno priorità in primo luogo alla tutela della libertà in quest'ottica. Non hanno dunque solo scopi finali che, in linea di principio, sono in grado di perseguire o rifiutare, ma nutrono anche una devozione continuativa e una lealtà iniziale verso questi scopi, una volta che essi prendano forma e siano affermati in condizioni libere. Poiché poi i due principi assicurano una forma sociale che preserva queste condizioni, si accorderebbero su di essi piuttosto che sul principio di utilità. Solo attraverso un accordo cosiffatto le parti potrebbero essere sicure che i loro interessi di ordine superiore come persone libere siano garantiti.

La priorità della libertà implica che una volta che le libertà fondamentali siano effettivamente stabilite, una libertà minore o ineguale non può essere scambiata con un miglioramento in termini di benessere economico. Soltanto quando le circostanze sociali non consentono lo stabilirsi effettivo di questi diritti

fondamentali si può accettare qualche loro limitazione; e anche in questo caso tali restrizioni possono essere concepite solo nella misura in cui sono necessarie per preparare il terreno per un tempo in cui esse non saranno più giustificate. In altre parole, il diniego delle libertà eguali può essere difeso solo quando è essenziale per cambiare le condizioni civili in maniera tale che al momento opportuno queste libertà siano fruibili. In questo modo, adottando l'ordinamento seriale dei due principi, le parti assumono che le condizioni della loro società, qualsiasi esse siano, ammettano l'effettiva realizzazione delle eguali libertà. O, in caso contrario, si deve supporre che, nonostante tutto, le circostanze siano sufficientemente favorevoli, così che la priorità del primo principio indichi i cambiamenti più urgenti e identifichi il percorso preferibile verso lo stato sociale, in cui tutte le libertà fondamentali possano essere pienamente istituite. La realizzazione completa dei due principi in ordinamento seriale costituisce la tendenza di lungo periodo di questo ordinamento, almeno alla luce di condizioni ragionevolmente fortunate.

Sembra, da queste considerazioni, che i due principi costituiscano perlomeno una concezione della giustizia plausibile. Il problema è però quello di come li si possa discutere in maniera più sistematica. In questa direzione si possono fare diverse cose. Si possono sviluppare le conseguenze dei principi per ciò che riguarda le istituzioni, e notare le loro implicazioni per politiche sociali fondamentali. In questo modo essi vengono messi alla prova confrontandoli con i nostri giudizi ponderati di giustizia. La seconda parte è dedicata a questo compito. Ma è anche possibile tentare di trovare argomenti decisivi a loro favore dal punto di vista della posizione originaria. Per capire come ciò sia possibile, è un utile espediente euristico considerare i due principi come la soluzione di maximin al problema della giustizia sociale. Vi è una relazione tra i due principi e la regola del maximin per la scelta in condizioni di incertezza.¹⁸ Ciò risulta evidente dal fatto che i due principi sono quelli che un individuo sceglierebbe per un modello di società in cui è il suo avversario che gli assegna il posto. La regola del maximin ci dice di classificare le alternative secondo il loro

peggior risultato possibile: dobbiamo adottare l'alternativa il cui peggior risultato è superiore ai peggiori risultati delle altre.¹⁹ Naturalmente le persone nella posizione originaria non assumono che la loro posizione iniziale nella società sia decisa da un avversario ostile. Come ho osservato prima, non devono ragionare a partire da premesse false. Il velo di ignoranza non contravviene a questa idea, poiché l'assenza di informazione non è un'informazione falsa. Ma il fatto che i due principi di giustizia verrebbero scelti se le parti fossero costrette a proteggersi da un simile stato di cose spiega il senso in cui questa concezione rappresenta la soluzione di maximin. Questa analogia suggerisce che se la posizione originaria è stata descritta in modo tale che è razionale per le parti adottare l'atteggiamento conservatore espresso da questa regola, diventa allora possibile fornire un argomento conclusivo per questi principi. In generale è chiaro che la regola del maximin non è una guida adeguata per le scelte in condizioni di incertezza; vale solo in situazioni connotate da certe caratteristiche speciali. Il mio scopo sarà quindi mostrare che è possibile argomentare in favore dei due principi, basandosi sul fatto che la posizione originaria possiede al massimo grado queste caratteristiche.

Sembrano esistere tre caratteristiche fondamentali delle situazioni che rendono plausibile questa regola così inconsueta.²⁰ Primo, poiché la regola non tiene alcun conto della realizzazione delle circostanze, deve esistere qualche motivo per sottovalutare così nettamente la stima di queste probabilità. A prima vista, la regola di scelta più naturale sembrerebbe essere quella di calcolare le aspettative di guadagno monetario per ciascuna delle decisioni e, successivamente, di adottare il corso di azione con la prospettiva più alta. (Questa aspettativa è definita nel modo seguente: supponiamo che g_{ij} rappresenti i numeri nella tabella di guadagni e perdite, con i indice della riga e j per la colonna; sia anche P_j con $j = 1, 2, 3$, la probabilità delle circostanze, con $\sum P_j = 1$. Allora, l'aspettativa per la i -esima decisione è uguale a $\sum p_j g_{ij}$.) Quindi deve accadere per esempio che la situazione sia tale che la conoscenza delle probabilità è impossibile, o almeno molto poco sicura. In

questo caso sarebbe irragionevole non essere scettici riguardo ai calcoli probabilistici, a meno che non esista qualche altra soluzione e particolarmente nel caso di una decisione fondamentale, che deve essere giustificata di fronte ad altri.

La seconda caratteristica che ci induce ad adottare la regola del maximin è la seguente: la persona che sceglie ha una concezione del bene tale che si preoccupa ben poco, o addirittura per nulla, di quello che potrebbe essere il suo guadagno al di là del minimo garantitogli, di fatto, dall'adozione della regola del maximin. Non vale la pena correre un rischio per ulteriori vantaggi, soprattutto quando risulta che si può perdere molto di quanto sta a cuore. Quest'ultima clausola evidenzia una terza caratteristica, e cioè che le alternative rifiutate danno risultati difficilmente accettabili. La situazione implica gravi rischi; è ovvio che queste caratteristiche hanno una maggiore efficacia quando agiscono congiuntamente. La situazione paradigmatica per il rispetto della regola del maximin si ha quando tutte e tre le caratteristiche si realizzano in grado massimo.

Vale la pena di riconsiderare brevemente la natura della posizione originaria, tenendo a mente le nostre tre caratteristiche speciali. In primo luogo, il velo di ignoranza esclude qualunque conoscenza delle probabilità. Le parti non hanno alcuna base per determinare la probabile natura della loro società, o il proprio posto in essa. Non hanno poi alcuna base per calcoli probabilistici. Le parti devono anche tenere conto del fatto che la loro scelta dei principi deve apparire ragionevole agli altri, e in particolare ai loro discendenti, i cui diritti ne risulteranno profondamente influenzati. Queste considerazioni sono rafforzate dal fatto che le parti fanno assai poco riguardo ai possibili stati della società. Non soltanto esse non sono in grado di immaginare la probabilità delle varie circostanze possibili, ma non sono neanche in grado di dire molto su quali sono le possibili circostanze, e ancor meno enumerarle e prevedere il risultato di ciascuna delle alternative disponibili. Coloro che decidono sono molto più all'oscuro di quanto non sia suggerito dall'esempio della tavola numerica. È per questa ragione che ho parlato soltanto di una relazione con la regola del maximin.

Diversi tipi di argomenti per i due principi di giustizia illustrano la seconda caratteristica; se siamo in grado di affermare che questi principi forniscono una teoria realizzabile della giustizia sociale, e che sono compatibili con ragionevoli richieste di efficienza, allora la concezione garantisce un minimo soddisfacente. Se riflettiamo su questo punto, vediamo che vi sono poche ragioni per tentare di fare meglio. Perciò, buona parte degli argomenti, specialmente nella seconda parte, servono a mostrare, per mezzo della loro applicazione a questioni di giustizia sociale, che i due principi rappresentano una concezione soddisfacente. Questi dettagli hanno uno scopo filosofico. Questa linea di pensiero, inoltre, è praticamente decisiva se siamo in grado di stabilire la priorità della libertà. Questa priorità, infatti, implica che le persone nella posizione originaria non desiderano darsi da fare in vista di maggiori guadagni a scapito delle eguali libertà fondamentali. Il minimo garantito dai due principi in ordine lessicale non è di quelli che le parti vogliono mettere a repentaglio nella ricerca di maggiori vantaggi economici e sociali (§§33-35).

Infine, la terza caratteristica è plausibile se è possibile assumere che altre concezioni della giustizia possono condurre a istituzioni che le parti troverebbero intollerabili. In alcuni casi si è sostenuto per esempio che, in certe condizioni, il principio di utilità (in entrambe le sue forme) giustifica, se non la schiavitù o la servitù, perlomeno gravi violazioni della libertà, in nome di maggiori benefici sociali. Non è necessario valutare ora la verità di questa affermazione. Al momento, ciò serve solo a illustrare il modo in cui le concezioni della giustizia possono permettere risultati che le parti non sono in grado di accettare. Sembra quindi poco saggio, se non irrazionale, avendo a portata di mano l'alternativa dei due principi di giustizia che garantiscono un minimo soddisfacente, che le parti accettino la possibilità che questi risultati non siano realizzati.

Quanto detto dovrebbe essere un accenno alle caratteristiche di situazioni in cui la regola del maximin può fungere da massima utile, e del modo in cui gli argomenti a favore dei due principi di giustizia possono essere sussunti sotto di esse. Perciò, se l'elenco

delle tesi tradizionali (§21) rappresenta le possibili decisioni, i principi verrebbero scelti per mezzo di questa regola. La posizione originaria presenta queste caratteristiche speciali in modo notevole, a causa del carattere fondamentale che possiede la scelta di una concezione della giustizia. Queste osservazioni sulla regola del maximin mirano solo a rendere chiara la struttura del problema della scelta nella posizione originaria: raffigurano la sua anatomia qualitativa. Chiuderò questo paragrafo occupandomi di un'obiezione che ha buone probabilità di essere sollevata contro il principio di differenza, e che conduce a una questione importante. L'obiezione è questa: poiché dobbiamo massimizzare (con i vincoli consueti) le prospettive dei meno avvantaggiati, sembra che la giustizia di grandi aumenti o diminuzioni nelle aspettative dei più avvantaggiati possa essere fatta dipendere da piccoli cambiamenti nelle prospettive di coloro che stanno peggio. Per chiarire: vengono permesse le disparità più estreme di reddito e di ricchezza, a condizione che siano necessarie a migliorare le aspettative dei meno fortunati anche in misura minima. Ma, nello stesso tempo, ineguaglianze di questo genere sono proibite se causano anche la minima perdita per quelli che stanno peggio. Sembra quindi incredibile che la giustizia di un aumento delle aspettative dei privilegiati, nella misura per esempio di un miliardo di dollari, debba dipendere dal fatto che le prospettive dei meno favoriti aumentano o diminuiscono di un penny. Questa obiezione è analoga alla seguente ben nota difficoltà della regola di maximin. Consideriamo la sequenza delle tavole di guadagno e perdita:

$0 \text{ } n \text{ } 1/n \text{ } 1$ per ogni numero naturale n . Anche se per qualche numero piuttosto piccolo è ragionevole scegliere la seconda riga, esiste sicuramente un altro punto successivo della sequenza per il quale, contrariamente alla regola, è irrazionale non scegliere la prima riga.

Parte della risposta è che il principio di differenza non è stato pensato per situazioni così astratte. Come ho già detto, il problema della giustizia sociale non è quello di allocare *ad libitum* varie quantità, siano esse soldi, proprietà, o qualunque altra cosa, tra dati individui. Né esiste una qualche sostanza che costituisce le

aspettative, e che possa essere trasferita da un individuo rappresentativo a un altro in tutte le combinazioni possibili. Le possibilità previste dall'obiezione non possono sorgere in situazioni reali; l'insieme delle cose realizzabili è limitato in modo tale che esse ne sono escluse.²¹ Il motivo è che i due principi sono legati tra loro in un'unica concezione della giustizia che si applica alla struttura di base della società come un tutto. Il funzionamento dei principi dell'eguale libertà e dell'accessibilità delle posizioni esclude l'avverarsi di simili fatti contingenti. Infatti, se miglioriamo le aspettative dei più avvantaggiati, si innalza continuamente anche il livello di quelli che stanno peggio. Ogni aumento di questo tipo va a vantaggio di questi ultimi, perlomeno fino a un certo punto. Di fatto le maggiori aspettative dei privilegiati copriranno probabilmente i costi della formazione professionale, e incoraggeranno migliori prestazioni, contribuendo in questo modo al benessere generale. Mentre nulla assicura che le ineguaglianze non siano rilevanti, esiste una tendenza persistente al loro livellamento, grazie all'aumentata disponibilità di doti educate e di opportunità in continua espansione. Le condizioni stabilite dagli altri principi garantiscono che le disparità più facili a manifestarsi saranno molto minori delle differenze che gli uomini hanno spesso tollerato in passato.

Occorre anche osservare che il principio di differenza non assume soltanto il funzionamento di altri principi, ma presuppone anche una determinata teoria delle istituzioni sociali. Come vedremo in modo più particolareggiato nel quinto capitolo, esso si basa sull'idea che in un'economia concorrenziale (comprendente o meno la proprietà privata), dotata di un sistema di classe aperto, le ineguaglianze eccessive saranno piuttosto rare. Data la distribuzione delle doti naturali e le leggi motivazionali, disparità notevoli non possono sussistere per lungo tempo. Ciò che voglio sottolineare è il fatto che non ci sono obiezioni a basare la scelta dei primi principi sui fatti generali dell'economia e della psicologia. Come si è visto, le parti nella posizione originaria vengono considerate a conoscenza dei fatti generali che riguardano la società umana. Poiché questa conoscenza fa parte delle premesse delle loro

deliberazioni, la loro scelta di principi avviene relativamente a questi fatti. Naturalmente ciò che è essenziale è che queste premesse sono vere e sufficientemente generali. Per esempio, si è spesso obiettato che l'utilitarismo può consentire la schiavitù e la servitù, oltre ad altre violazioni della libertà. La giustificazione di queste istituzioni viene a dipendere dal fatto che i calcoli attuariali mostrano o meno che esse producono un saldo più alto di felicità. A ciò l'utilitarista risponde che la natura della società è tale da contrapporre, di regola, questi calcoli a simili negazioni della libertà.

La teoria contrattualista è quindi d'accordo con l'utilitarismo nell'affermare che i principi fondamentali della giustizia dipendono precisamente dai fatti naturali che riguardano gli uomini in società. Questa dipendenza è resa esplicita dalla descrizione della posizione originaria; la decisione delle parti viene presa alla luce delle conoscenze generali. I vari elementi della posizione originaria presuppongono inoltre molte assunzioni intorno alle circostanze della vita umana. Alcuni filosofi hanno pensato che i primi principi dell'etica devono essere indipendenti da tutte le assunzioni contingenti, che non devono dare per scontata alcuna verità, eccetto quelle della logica e altre che derivano da esse mediante l'analisi concettuale. Le concezioni morali dovrebbero valere per tutti i mondi possibili. Questo punto di vista fa della filosofia morale lo studio dell'etica della creazione: essa diventa un esame delle riflessioni che una divinità onnipotente potrebbe fare, allo scopo di determinare quale sia il migliore dei mondi possibili. Persino i fatti naturali generali devono essere scelti. È ovvio che possediamo un naturale interesse religioso per l'etica della creazione; ma essa sembrerebbe al di là della comprensione umana. Dal punto di vista della teoria contrattualista, ciò si riduce all'ipotesi che le persone nella posizione originaria non sappiano nulla riguardo a se stesse e al proprio mondo. Ma allora, in che modo possono prendere una qualunque decisione? Un problema di scelta è ben definito solo se le alternative sono adeguatamente limitate da leggi naturali e da altri vincoli, e solo se i decisori hanno già un certa inclinazione a sceglierne una tra esse. In mancanza di

una struttura definita di questo tipo, il problema è indeterminato. Per questa ragione, non dobbiamo avere alcuna esitazione nel dire che la scelta dei principi di giustizia presuppone una certa teoria delle istituzioni sociali. In realtà non è possibile fare a meno delle assunzioni sui fatti generali, più di quanto non si possa fare a meno di una concezione del bene sulla cui base le parti classificano le alternative. Se queste assunzioni sono vere o adeguatamente generali, tutto è a posto, poiché senza questi elementi l'intero schema sarebbe vuoto e irrilevante.

Da queste osservazioni appare evidente che sono necessari sia fatti generali sia condizioni morali, persino nell'argomento a favore dei primi principi di giustizia. (Naturalmente, è sempre stato chiaro che le norme morali secondarie e i giudizi etici particolari dipendono sia da premesse fattuali sia da principi normativi.) In una teoria contrattualista, queste condizioni morali prendono la forma di una descrizione della situazione contrattuale iniziale. È altresì chiaro che esiste una specie di divisione del lavoro tra i fatti generali e le condizioni morali, quando si mira a una concezione della giustizia, e questa divisione può essere diversa a seconda della teoria. Come ho già fatto notare, i principi differiscono in quanto includono gli ideali morali desiderati. È caratteristico dell'utilitarismo far dipendere buona parte degli argomenti dai fatti generali. L'utilitarista tende a rispondere alle obiezioni sostenendo che le leggi della società e della natura umana escludono i casi violentemente in contrasto con i nostri giudizi ponderati. Al contrario, la giustizia come equità include in modo più diretto all'interno dei primi principi gli ideali di giustizia intesi in senso normale. Questa concezione dipende in modo minore dai fatti generali nel tentativo di corrispondere ai nostri giudizi ponderati. Essa assicura questa coerenza in un gran numero di casi.

Vi sono due ragioni che giustificano l'inclusione degli ideali nei primi principi. Primo, e più ovvio, il fatto che le assunzioni standard utilitariste che conducono alle conseguenze volute possono essere solo vere probabilisticamente, o addirittura dubbie. Il loro significato completo e la loro applicazione, inoltre, possono essere del tutto ipotetici. Lo stesso potrebbe valere per tutte le

supposizioni generali necessarie che fanno da supporto al principio di utilità. Dal punto di vista della posizione originaria può essere irragionevole fidarsi di queste ipotesi, e può quindi rivelarsi assai più accorto includere più espressamente gli ideali nei principi scelti. Sembra quindi che le parti preferirebbero garantire direttamente la loro libertà piuttosto che farla dipendere da calcoli attuariali magari incerti e speculativi. Queste osservazioni sono ulteriormente confermate dalla desiderabilità di evitare, nella ricerca di una concezione pubblica della giustizia (§24), gli argomenti teorici più complicati. Gli argomenti a favore del criterio di utilità, se paragonati al discorso che sorregge i due principi, violano questo vincolo. Ma, in secondo luogo, esiste un reale vantaggio nel fatto che delle persone si comunicano reciprocamente, e una volta per tutte, che, per quanto i calcoli teorici di utilità favoriscano sempre eguali libertà (supponendo che ciò sia vero), esse non vorrebbero assolutamente che non fosse così. Poiché secondo la giustizia come equità, le concezioni morali sono pubbliche, la scelta dei due principi rappresenta in effetti una dichiarazione in proposito. I benefici di questa dichiarazione collettiva favoriscono questi principi, anche nel caso in cui le assunzioni utilitariste standard fossero vere. Discuterò più approfonditamente questi argomenti in relazione alla pubblicità e alla stabilità (§29). È importante ora osservare che, mentre una teoria etica può generalmente appellarsi a fatti naturali, possono tuttavia esserci buoni motivi per includere le convinzioni di giustizia nei primi principi più direttamente di quanto sarebbe richiesto da una completa comprensione teorica dei fatti contingenti del mondo.

27. Il ragionamento in favore del principio di utilità media

Intendo ora esaminare il ragionamento in favore del principio di utilità media. Il principio classico verrà discusso più tardi (§30). Uno dei meriti della teoria contrattualista è quello di rivelare come questi principi siano concezioni nettamente distinte, nonostante

che buona parte delle loro conseguenze pratiche possano coincidere. Le assunzioni analitiche sottostanti sono profondamente diverse, nel senso che sono associate a interpretazioni contrastanti della situazione iniziale. Ma prima una parola sul significato di utilità. Utilità viene qui intesa nel senso tradizionale come soddisfazione di desideri; e ammette in quanto tale confronti interpersonali che possono essere almeno sommati al margine. Assumo anche che l'utilità sia misurata da qualche procedura indipendente dalle scelte che implicano rischio, per esempio postulando una capacità di ordinare differenze tra diversi livelli di soddisfazione. Queste sono assunzioni tradizionali; e nonostante siano assunzioni molto forti, non saranno criticate qui. Fin quanto è possibile, voglio esaminare la dottrina storica dell'utilità nei suoi propri termini.

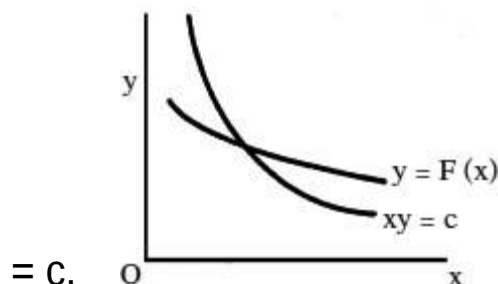
Quando il principio classico viene applicato alla struttura di base, richiede che le istituzioni debbano essere tali da massimizzare la somma assoluta valutata in base alle aspettative degli individui rappresentativi rilevanti. Questo totale si ottiene valutando ognuna delle aspettative a seconda del numero di persone della posizione corrispondente, e poi sommando. Perciò, a parità di condizioni, quando il numero di individui di una società raddoppia, l'utilità totale si comporta allo stesso modo. (Naturalmente, secondo il punto di vista utilitarista, le aspettative misurano le soddisfazioni totali, presenti e future. Esse non sono, come nella giustizia come equità, semplici indici dei beni primari.) In contrasto con esso, il principio dell'utilità media spinge la società a massimizzare non l'utilità totale, bensì quella media (pro capite). Questo sembra essere un punto di vista più moderno: è stato adottato da Mill e Wicksell, e recentemente altri gli hanno dato nuovi fondamenti.²² Allo scopo di applicare questa concezione alla struttura di base, le istituzioni sono definite in modo da massimizzare la somma percentuale valutata in base alle aspettative degli individui rappresentativi. Per fare questa somma, dobbiamo moltiplicare le aspettative per la frazione della società che si trova nella posizione corrispondente. Quindi non è più vero che, a parità di condizioni, il raddoppio di popolazione di una comunità implica un raddoppio

dell'utilità. Al contrario, fino a che le percentuali delle varie posizioni rimangono immutate, l'utilità resta la stessa.

Quale di questi principi di utilità verrebbe preferito nella posizione originaria? Per rispondere a questa domanda occorre osservare che entrambi hanno lo stesso effetto se la popolazione rimane costante. Ma, quando la popolazione varia, si nota una differenza. Il principio classico richiede che, nella misura in cui le istituzioni influenzano le dimensioni delle famiglie, l'età del matrimonio e simili, esse siano tali da raggiungere il massimo dell'utilità totale. Ciò implica che, fino a quando l'utilità media per persona diminuisce con sufficiente lentezza all'aumentare degli individui, la popolazione deve essere incoraggiata a una crescita indefinita, senza curarsi di quanto sia bassa la media. In questo caso, la somma delle utilità di un gran numero di persone è sufficientemente grande per controbilanciare la diminuzione delle quote pro capite. In base a una questione di giustizia e non di preferenza, può essere necessario un benessere medio molto basso (vedi la figura seguente).

Crescita indefinita della popolazione

Da un punto di vista formale, la condizione per un aumento indefinito della popolazione è che la curva $y = F(x)$, dove y è la media pro capite e x è la grandezza della popolazione, sia più piatta dell'iperbole rettangolare $xy = c$. xy infatti è uguale all'utilità totale e l'area del rettangolo che rappresenta questo totale aumenta all'aumentare di x , ogniqualvolta la curva $y = F(x)$ è più piatta di xy



Questa conseguenza del principio classico sembra mostrare che esso verrebbe rifiutato dalle parti, a favore del principio della media. I due principi sarebbero equivalenti solo nell'ipotesi che il benessere medio diminuisca sempre in maniera sufficientemente rapida (al di là di un certo punto), in modo che non vi siano tra di loro gravi contrasti. Ma questa assunzione sembra discutibile. Dal punto di vista delle persone nella posizione originaria, sembrerebbe più razionale accettare una specie di livello minimo per mantenere un certo benessere medio. Poiché le parti tendono a favorire i propri interessi, esse non desiderano rendere massima la somma totale di soddisfazione in ogni occasione. Assumerò quindi che l'alternativa utilitarista più plausibile rispetto ai due principi di giustizia è quella della media e non il principio classico.

Intendo ora occuparmi del modo in cui le parti giungono al principio della media. Il ragionamento è assolutamente generale, e, nel caso fosse valido, si sottrarrebbe completamente al problema di come presentare le alternative: il principio della media sarebbe riconosciuto come l'unico candidato accettabile. Immaginiamo una situazione in cui un singolo individuo razionale può scegliere la società di cui entra a far parte.²³ Per chiarire le idee, supponiamo innanzitutto che i membri di queste società abbiano tutti le medesime preferenze. Facciamo poi l'assunzione che queste preferenze soddisfino condizioni che ci mettono in grado di definire una misura cardinale di utilità. Inoltre, ogni società possiede le stesse risorse, e la medesima distribuzione di doti naturali. Ciò nonostante, individui con doti differenti hanno redditi diversi: e ogni società possiede una politica di redistribuzione che, se spinta al di là di un certo limite, indebolisce gli incentivi, diminuendo così la produzione. Supponendo che politiche diverse siano seguite in queste società, in che modo potrà il singolo individuo scegliere di quale società far parte? Se conosce con precisione le proprie capacità e i propri interessi, e se ha un'informazione particolareggiata su queste società, egli può essere in grado di prevedere il benessere cui va incontro quasi sicuramente in ciascuna di esse. Per decidere su questa base, non ha alcun bisogno di fare calcoli probabilistici.

Questo caso, però, è abbastanza particolare. Modifichiamolo così gradualmente in modo che assomigli sempre di più a quello di un individuo nella posizione originaria. Quindi, supponiamo innanzitutto che l'ipotetico membro non sia sicuro sul genere di ruolo che le sue doti gli permetteranno di ricoprire nelle diverse società. Se assume che le sue preferenze sono le stesse di tutti gli altri, egli può raggiungere una decisione tentando di massimizzare il proprio benessere atteso. Calcola le sue prospettive in una data società, considerando come utilità alternative quelle dei membri rappresentativi della società in questione, e come probabilità di una posizione la stima delle sue possibilità di raggiungerla. Le sue aspettative sono quindi definite da una somma di utilità valutate in base agli individui rappresentativi, vale a dire dall'espressione $\sum p_i u_i$, dove p_i è la probabilità del suo ottenere la posizione i -esima, e u_i l'utilità dell'individuo rappresentativo corrispondente. Egli sceglie in questo modo la società che offre le prospettive migliori.

Diverse altre modifiche rendono la situazione più simile a quella della posizione originaria. Assumiamo che il nostro ipotetico membro non sappia nulla sia riguardo alle sue capacità, sia al posto che assumerà probabilmente in ognuna delle società. Ciò nonostante, si può ancora fare l'assunzione che le sue preferenze siano le stesse delle persone di queste società. Supponiamo ora che egli continui a ragionare in modo probabilistico, sostenendo di avere le stesse possibilità di essere un qualunque individuo (cioè che la sua possibilità di rientrare in un tipo qualsiasi di individuo rappresentativo corrisponda alla percentuale di società che questo individuo rappresenta). In questo caso le sue prospettive sono ancora identiche a quelle dell'utilità media in ogni società. Queste modifiche hanno reso, infine, i suoi guadagni previsti in ogni società pari al benessere medio di quest'ultima.

Finora, abbiamo assunto che tutti gli individui abbiano preferenze simili, che appartengano o meno alla stessa società. Le loro concezioni del bene sono più o meno le stesse. Se abbandoniamo questa assunzione molto restrittiva, compiamo il passo finale che ci conduce a una variazione della situazione iniziale. Non si sa niente, per così dire, riguardo alle preferenze

particolari dei membri di queste società e della persona che decide. Vengono esclusi sia questi fatti sia le conoscenze riguardo alla struttura di queste società. Il velo di ignoranza è ora completo. Si può però ancora immaginare che l'ipotetico nuovo venuto ragioni più o meno allo stesso modo di prima. Egli assume che esista una eguale probabilità di essere chiunque, con le stesse preferenze, capacità e posizione sociale di quella persona. Ancora una volta, le sue prospettive sono ottimali nella società che ha la maggiore utilità media. Possiamo accertarcene nel modo seguente: sia n il numero di persone in una società. Siano $u_1, u_2, \dots, u_n$ i loro livelli di benessere. L'utilità totale è allora $\sum u_i$, e quella media $\sum u_i/n$. Supponendo che un individuo possieda un'uguale probabilità di essere chiunque, la sua prospettiva è: $1/n u_1 + 1/n u_2 + \dots + 1/n u_n$ o $\sum u_i/n$. Il valore della prospettiva è identico all'utilità media.

Se mettiamo da parte il problema dei confronti interpersonali di utilità e se le parti sono considerate come individui razionali che non hanno avversione al rischio e seguono il principio di ragione insufficiente nel calcolare le probabilità (il principio implicito nei precedenti calcoli di probabilità), allora l'idea della situazione iniziale porta naturalmente al principio della media. Scegliendolo, le parti massimizzano il loro benessere previsto, considerato da questo punto di vista. La teoria contrattualista, in qualche sua interpretazione, fornisce quindi un argomento che favorisce il principio della media rispetto a quello classico. In effetti, in quale altro modo sarebbe possibile spiegare il principio della media? Dopotutto, esso non è una dottrina teleologica in senso stretto, come invece accade al punto di vista classico, e gli manca quindi buona parte del fascino intuitivo posseduto dall'idea di massimizzare il bene. Probabilmente, chi sostiene il principio della media desidera parimenti affidarsi alla teoria contrattualista, perlomeno entro questi limiti.

Nel corso della discussione precedente ho assunto che l'utilità sia intesa nel senso tradizionale come soddisfazione di desideri e che i confronti cardinali interpersonali siano considerati possibili. Tuttavia questa nozione di utilità è stata in gran parte abbandonata dalla teoria contemporanea, è stata ritenuta troppo vaga per giocare

un ruolo essenziale nello spiegare il comportamento economico. Oggi, solitamente, l'utilità viene intesa come un modo per rappresentare le scelte degli agenti economici e non come una misura della soddisfazione. Il tipo principale di utilità cardinale riconosciuta al momento attuale deriva dalla costruzione di Neumann-Morgenstern che, a sua volta, è basata su scelte tra prospettive che implicano rischio (§49). Diversamente dalla nozione tradizionale, questo tipo di misura prende in considerazione gli atteggiamenti verso il rischio e non tenta di fornire una base per confronti interpersonali. Nonostante ciò, è ancora possibile formulare il principio di utilità media usando questo tipo di misura: si suppone che le parti in posizione originaria, o qualche variante di questa, abbiano una funzione di utilità alla Neumann-Morgenstern e che formino le loro prospettive in accordo con essa.²⁴ Naturalmente, alcune precauzioni vanno prese: per esempio, queste funzioni di utilità non possono prendere in considerazione ogni tipo di valutazione ma devono riflettere la stima delle parti su ciò che promuove il loro bene. Se fossero invece influenzate da altre ragioni, non saremmo al cospetto di una teoria teleologica.

Una volta che queste restrizioni siano prese sul serio, tuttavia, si può formulare una teoria dell'utilità media che tenga in considerazione l'alto livello di avversione al rischio che, a quanto sembra, ogni persona normale debba avere in posizione originaria; e quanto più grande è tale avversione al rischio, tanto più questa forma di principio di utilità assomiglierà al principio di differenza, almeno al momento in cui è in discussione la valutazione di benefici economici. Naturalmente, questi due principi non sono la stessa cosa, poiché ci sono diverse differenze importanti tra loro. Ma c'è questa somiglianza: rischio e incertezza da una prospettiva generale opportunamente definita conducono entrambe le opzioni teoriche a pesare maggiormente i vantaggi di coloro la cui situazione è meno fortunata. Di fatto, una ragionevole avversione al rischio può essere così grande, una volta che i rischi enormi connessi alla posizione originaria siano pienamente apprezzati, che la valutazione utilitarista può essere, ai fini pratici, tanto vicina al

principio di differenza da rendere la maggiore semplicità di questo ultimo come decisiva a suo favore.

28. Alcune difficoltà del principio della media

Prima di prendere in considerazione gli argomenti a favore dei due principi di giustizia, vorrei ricordare alcune difficoltà del principio dell'utilità media. Per prima cosa, però, dobbiamo considerare un'obiezione che si rivelerà puramente apparente. Come si è visto, questo principio può venire inteso come l'etica di un singolo individuo razionale, pronto a sfruttare tutte le occasioni necessarie a massimizzare le sue prospettive dal punto di vista della situazione iniziale. (Se non esiste un fondamento oggettivo per le probabilità, esse verranno calcolate per mezzo del principio di ragione insufficiente.) Si è tentati di obiettare a questo principio che esso presuppone un'accettazione di rischio reale eguale per tutti i membri della società. A un dato momento, cioè, ognuno deve realmente avere accettato di correre gli stessi rischi. Poiché, ovviamente, un fatto del genere non c'è mai stato, il principio non è valido. Consideriamo un caso limite: un proprietario di schiavi tenta di giustificare la propria posizione di fronte a loro, affermando prima di tutto che, nelle circostanze della loro società, l'istituzione della schiavitù è di fatto necessaria per produrre la maggiore felicità media possibile; e, in secondo luogo, che nella situazione contrattuale iniziale egli sceglierebbe il principio della media, anche a rischio del fatto che in seguito potrebbe essere a buon diritto ridotto in schiavitù. A prima vista, siamo inclini a rifiutare il discorso dello schiavista come eccessivo, se non addirittura oltraggioso. Si può pensare che non fa alcuna differenza ciò che egli sceglierebbe. Nessun individuo è vincolato da una concezione della giustizia, a meno che non sia stato precedentemente d'accordo nell'accettarla con i rischi reali che essa comporta.

Secondo il punto di vista contrattualista, però, la forma del discorso dello schiavista è corretta. Gli schiavi commetterebbero un

errore replicando che le sue affermazioni sono irrilevanti, poiché non vi è stata alcuna reale possibilità di scelta, né alcuna equa divisione dei rischi. La dottrina contrattualista è, però, puramente ipotetica; se una concezione della giustizia fosse accettata nella posizione originaria, i suoi principi sarebbero quelli giusti da applicare. Non serve obiettare che un accordo simile non è mai stato e non sarà mai stipulato. Non possiamo tenere due piedi in una scarpa: non possiamo interpretare la teoria della giustizia in modo ipotetico quando non è possibile trovare le adeguate occasioni di consenso per spiegare i doveri e gli obblighi degli individui, e poi insistere su situazioni reali di rischio, per eliminare principi di giustizia che non desideriamo.²⁵ Perciò, secondo la giustizia come equità, il modo di rifiutare il discorso dello schiavista è di mostrare che i principi cui egli si richiama verrebbero rifiutati nella posizione originaria. Non abbiamo altra alternativa se non sfruttare i vari aspetti di questa situazione iniziale (secondo l'interpretazione prescelta), per stabilire che la conclusione è a favore dei due principi di giustizia. Nel paragrafo successivo, mi occuperò di ciò.

Ho già menzionato la prima difficoltà riguardante il principio della media, quando abbiamo discusso della regola del maximin come strumento euristico per costruire gli argomenti a favore dei due principi. Esso riguarda il modo in cui un individuo razionale deve calcolare le probabilità. Questo problema si pone perché sembra che, nella situazione iniziale, non vi siano basi oggettive per supporre che un individuo abbia un'eguale probabilità di essere chiunque. Vale a dire che quest'ipotesi non è fondata su alcuna delle caratteristiche note di una società. Nelle fasi iniziali dell'argomento che porta al principio della media, l'ipotetico nuovo venuto possiede una certa conoscenza delle proprie capacità e della struttura delle società tra cui deve scegliere. Le sue stime di probabilità sono basate su questo tipo di informazione. Ma nell'ultima fase vi è una completa ignoranza dei fatti particolari (a eccezione di quelli implicati dalle circostanze di giustizia). La costruzione delle prospettive di un individuo dipende, in questa fase, soltanto dal principio di ragione insufficiente. Questo

principio viene usato per assegnare una probabilità a eventi, in mancanza di ogni altra informazione. Quando non abbiamo nessun supporto empirico, tutti i casi possibili sono considerati equiprobabili. Laplace perciò sostenne che, quando compiamo un'estrazione da due urne, ciascuna delle quali contiene una diversa proporzione di palline rosse e nere, e non possediamo alcuna informazione riguardo a quale urna abbiamo di fronte, allora dobbiamo supporre inizialmente che la probabilità di estrazione da ciascuna di queste due urne sia eguale. L'idea è che lo stato di ignoranza, in base al quale vengono assegnate queste probabilità a priori, presenta lo stesso tipo di problema della situazione in cui si possiedono numerose prove per dimostrare che una certa moneta non è truccata. Ciò che distingue l'uso di questo principio, è il fatto che ci mette in grado di incorporare diversi tipi di informazione entro una struttura rigorosamente probabilistica, e di derivare inferenze probabilistiche anche in mancanza di conoscenza. Le probabilità a priori, qualunque sia il modo in cui sono ottenute, fanno parte della stessa teoria di cui fanno parte stime probabilistiche basate su un insieme di campioni presi a caso. Il caso limite dell'informazione nulla non pone alcun problema teorico.²⁶ A mano a mano che le conferme si accumulano, le probabilità a priori vengono riviste, mentre il principio di ragione insufficiente garantisce almeno che nessuna possibilità sia esclusa sin dal principio.

Assumerò ora che le parti non tengano conto delle probabilità ottenute soltanto sulla base di questo principio. Questa supposizione è resa plausibile dalla fondamentale importanza dell'accordo originario e dal desiderio che la decisione di un individuo sembri responsabile ai discendenti che ne saranno influenzati. Siamo più riluttanti a correre grossi rischi in nome loro piuttosto che in nome nostro; e siamo intenzionati a farlo solo se non c'è altro mezzo per superare queste incertezze, o solo se i guadagni probabili in base all'informazione oggettiva sono così grandi da rendere irragionevole il rifiuto della possibilità che ci è offerta, anche se, da ultimo, questa accettazione potrebbe avere conseguenze negative. Poiché le parti hanno a disposizione

l'alternativa dei due principi di giustizia, esse sono quasi perfettamente in grado di evitare le incertezze della posizione originaria. Le parti possono assicurarsi la protezione delle loro libertà e un livello di vita ragionevolmente soddisfacente, nella misura in cui ciò è permesso dalle condizioni della loro società. Infatti, come vedremo nel prossimo paragrafo, è discutibile se la scelta del principio della media offra davvero una migliore prospettiva in ogni caso, anche lasciando da parte il fatto che sia basato sul principio di ragione insufficiente. Sembra quindi che l'effetto del velo di ignoranza sia quello di favorire i due principi. Questa concezione della giustizia è più adeguata a una situazione di ignoranza totale.

Bisogna dire che vi sono delle assunzioni riguardo alla società che, se valide, permetterebbero alle parti di arrivare a stime oggettive di eguale probabilità. Questo punto può essere chiarito trasformando un argomento di Edgeworth a favore del principio classico, in uno a favore del principio dell'utilità media.²⁷ In effetti, il suo ragionamento vale quasi per qualunque standard generale di strategia politica. L'idea di Edgeworth è di formulare alcune assunzioni ragionevoli secondo cui sarebbe razionale per parti interessate a se stesse accettare lo standard di utilità come principio politico per determinare le politiche sociali. La necessità di un principio simile nasce dal fatto che il processo politico non è di tipo concorrenziale, e che queste decisioni non possono essere affidate al mercato. Occorre trovare qualche altro metodo per conciliare interessi divergenti. Edgeworth crede che il principio di utilità verrebbe riconosciuto da parti interessate a se stesse, come il criterio voluto. Sembra che egli ragioni così: in molte circostanze, la strategia di massimizzare l'utilità in ogni singola occasione tende più facilmente a dare una maggiore utilità individuale per ciascuno nel lungo periodo. Di conseguenza, un'applicazione coerente di questa regola alla legislazione sulla proprietà e sulla imposizione fiscale dovrebbe fornire i migliori risultati dal punto di vista di ogni individuo. Perciò, adottando questo principio, le parti interessate a se stesse hanno la ragionevole certezza di non rimetterci e, in effetti, di migliorare al massimo le proprie prospettive.

La difficoltà dell'idea di Edgeworth è che le assunzioni necessarie sono assai poco realistiche, specialmente nel caso della struttura di base.²⁸ Ciò si vede nel momento stesso in cui si tenta di enunciarle. Dobbiamo supporre che gli effetti delle decisioni che costituiscono il processo politico siano non soltanto più o meno indipendenti, ma pressappoco dello stesso genere per quanto riguarda gli effetti sociali; ma ciò non può verificarsi in notevole misura per ogni caso, perché altrimenti gli effetti non risulterebbero indipendenti. Occorre inoltre assumere che o gli individui si spostano da una posizione sociale all'altra in modo casuale, e vivono abbastanza a lungo perché guadagni e perdite costituiscano una media, oppure che esiste qualche meccanismo tale da garantire che la legislazione guidata dal principio di utilità distribuisca equamente nel tempo i suoi vantaggi. Ma è chiaro che la società non è un processo stocastico di questo genere; inoltre alcuni problemi di politica sociale sono più vitali di altri, poiché spesso causano variazioni ampie e durevoli nella distribuzione istituzionale dei benefici.

Consideriamo, per esempio, il caso di una società che sta compiendo un mutamento storico nella sua politica commerciale con i paesi stranieri. La questione è se essa eliminerà i dazi esistenti da lunga data sulle importazioni di prodotti agricoli, allo scopo di ottenere derrate alimentari a minor prezzo per gli operai delle nuove industrie. Il fatto che il mutamento sia giustificato in base a motivi utilitaristi non significa che non avrà un'influenza permanente sulle posizioni relative di coloro che appartengono alla classe degli agrari o degli industriali. Il ragionamento di Edgeworth vale soltanto quando ognuna delle decisioni ha un'influenza relativamente ridotta e temporanea sulle quote distributive, e quando esiste qualche strumento istituzionale che assicuri la casualità. Se facciamo quindi assunzioni realistiche, il suo argomento può tutt'al più stabilire soltanto che il principio di utilità ha un ruolo subordinato come standard legislativo per problemi politici secondari. Ma ciò implica chiaramente che il principio non è adeguato ai problemi principali della giustizia sociale. Il problema della giustizia è caratterizzato innanzitutto

dall'influenza pervasiva e continua della nostra posizione iniziale nella società e delle nostre doti naturali, e dal fatto che l'ordinamento sociale abbia carattere sistematico. Non dobbiamo lasciarci affascinare da ipotesi matematicamente attraenti, e pretendere che i fatti contingenti della posizione sociale e l'asimmetria delle loro condizioni tendano alla fine a livellarsi in qualche modo. Dobbiamo invece scegliere la nostra concezione della giustizia, riconoscendo apertamente che ciò non potrà mai accadere.

Sembra quindi che, se il principio dell'utilità media deve essere accettato, le parti debbano argomentare a partire dal principio di ragione insufficiente. Devono seguire quella che qualcuno ha chiamato la regola di Laplace per la scelta in condizioni di incertezza. Le possibilità vengono identificate in modo naturale, e a ognuna è assegnata la stessa probabilità. Non viene presentato alcun fatto generale della società che faccia da supporto a queste valutazioni; le parti continuano con i loro calcoli probabilistici come se queste informazioni non ci fossero. Non è possibile discutere ora il concetto di probabilità, occorre però soffermarsi su alcuni punti.²⁹ Innanzitutto, può apparire sorprendente che il significato della probabilità debba presentarsi come un problema per la filosofia morale, e in particolar modo per la teoria della giustizia. Questa però è una inevitabile conseguenza della teoria contrattualista, che considera la filosofia morale come una parte della teoria della scelta razionale. Le considerazioni sulla probabilità sono costrette a entrare in gioco dato il modo in cui è stata definita la situazione iniziale. Il velo di ignoranza conduce direttamente al problema della scelta in condizioni di incertezza. Naturalmente, è possibile considerare le parti come perfettamente altruiste, e ipotizzare che esse ragionino come se fossero certe di essere nella posizione di chiunque altro. Questa interpretazione della situazione iniziale elimina gli elementi di incertezza e di rischio (§30).

Secondo la giustizia come equità, però, non c'è modo di eliminare completamente questo problema. Il punto essenziale è non permettere che i principi scelti dipendano da una particolare

propensione al rischio. Per questo motivo, il velo di ignoranza esclude anche la conoscenza di queste inclinazioni: le parti non sanno se esse possiedono o meno una particolare avversione a tentare la fortuna. Nella misura in cui ciò è possibile, la scelta di una concezione della giustizia dovrebbe dipendere da una valutazione razionale nell'accettare i rischi, indipendentemente dalle preferenze individuali a tentare la sorte in un modo o nell'altro. Naturalmente un sistema sociale può trarre vantaggio da queste propensioni variabili, adottando istituzioni che permettano loro di dispiegarsi a favore di scopi comuni. Da un punto di vista ideale, però, il sistema non deve dipendere da alcuno di questi atteggiamenti (§81). Di conseguenza, il fatto che i due principi di giustizia esprimano un punto di vista decisamente conservatore rispetto al tentare la sorte nella posizione originaria non rappresenta un argomento a loro favore. Ciò che bisogna dimostrare è che, data l'unicità di questa situazione, accettare questi principi invece che il principio di utilità è razionale per chiunque abbia un'avversione all'incertezza quando si tratta di mettere al riparo i suoi interessi fondamentali in un ambito normale.

In secondo luogo, ho semplicemente fatto l'assunzione che i giudizi di probabilità, ammesso che debbano motivare la decisione razionale, devono possedere una base oggettiva, che si basi cioè sulla conoscenza di fatti particolari (o di credenze ragionevoli). Queste evidenze non devono necessariamente assumere la forma di osservazioni di frequenze relative, ma devono fornire i motivi per stimare la forza relativa delle varie tendenze che influenzano il risultato finale. La necessità di ragioni oggettive diventa più urgente soprattutto a causa dell'importanza fondamentale della scelta nella posizione originaria, e del fatto che le parti vogliono che le loro decisioni sembrino ben fondate anche ad altri. Per completare la descrizione della posizione originaria, supporrò quindi che le parti scartino le stime di probabilità che non sono basate su una conoscenza dei fatti particolari, e che derivano in buona parte, se non del tutto, dal principio di ragione insufficiente. La richiesta di ragioni oggettive non sembra in discussione tra i

teorici neobayesiani e quelli che si richiamano a idee più classiche. In questo caso, la controversia riguarda il punto fino al quale stime di probabilità intuitive e imprecise, basate sul buon senso o simili, debbano entrare a far parte dell'apparato formale della teoria delle probabilità, piuttosto che essere usate ad hoc, per sistemare le conclusioni ottenute con metodi che non tengono conto di questo tipo di informazioni.³⁰ A questo riguardo, i neobayesiani possiedono ottimi argomenti. Quando è possibile, è sicuramente meglio adoperare la conoscenza intuitiva e le impressioni del senso comune in modo sistematico, piuttosto che in maniere irregolari e oscure. Ma nulla di tutto ciò influisce sull'affermazione secondo cui i giudizi di probabilità devono avere qualche base oggettiva nei fatti conosciuti riguardanti la società, se devono servire per una decisione razionale nella particolare situazione della posizione originaria.

L'ultima difficoltà che intendo menzionare ora concerne un problema profondo. Anche se non è possibile trattarlo adeguatamente, non deve essere trascurato. La difficoltà nasce dalla peculiarità dell'aspettativa, nella fase finale del ragionamento per il principio della media. Quando si calcolano le aspettative nel caso normale, le utilità delle alternative (le u_i dell'espressione $\sum p_i u_i$) vengono derivate da un solo sistema di preferenze, cioè quello dell'individuo che compie la scelta. Le utilità rappresentano i valori delle alternative per questa persona, secondo il suo schema di valori. In questo caso, tuttavia, ciascuna delle utilità è basata sulle preferenze di una persona diversa; vi sono tante utilità quante persone diverse. Naturalmente è chiaro che questo ragionamento presuppone confronti interpersonali. Se per il momento lasciamo da parte il problema di definire questi ultimi, ciò che dobbiamo notare è che si pensa che l'individuo scelga come se non avesse alcuno scopo che può considerare come suo proprio. Egli corre il rischio di essere una qualunque di un numero di persone, ciascuna dotata di un sistema individuale di fini, capacità e posizione sociale. Vale la pena di domandarsi se questa aspettativa abbia un significato. Poiché non esiste alcuno schema di preferenze in base al quale sono state ottenute le valutazioni, sembra che essa manchi

dell'unità necessaria.

Per chiarire questo problema, tratteremo una distinzione tra il valutare una situazione oggettiva e il valutare gli aspetti di una persona: capacità, tratti del carattere e sistemi di fini. Dal nostro punto di vista spesso è abbastanza facile valutare la situazione individuale di un altro, in quanto specificata dalla sua posizione sociale, ricchezza e simili, o dalle sue prospettive in termini di beni primari. Ci mettiamo nei suoi panni, con il nostro carattere e le nostre preferenze (non le sue), e prendiamo nota del modo in cui verrebbero influenzati i nostri piani. Possiamo fare molto di più; possiamo stabilire il valore che ha per noi essere al posto di un altro, possedendo almeno alcuni tratti del suo carattere e alcuni dei suoi fini. Conoscendo il nostro piano di vita, siamo in grado di decidere se sarebbe razionale possedere questi tratti e questi fini, e quindi se sarebbe saggio svilupparli e incoraggiarli per quanto ci è possibile. Ma nel costruire la nostra aspettativa, come possiamo valutare il modo di vita di un altro e il suo sistema di scopi ultimi? Dobbiamo farlo partendo dai nostri obiettivi o dai suoi? L'argomento contrattualista assume che si debba decidere dal nostro punto di vista: il valore [*worth*] per noi del modo di vita di un altro e la realizzazione dei suoi scopi (le circostanze globali che lo riguardano) non è, come assunto dal precedente modo di costruire le aspettative, il valore [*worth*] per lui. Inoltre, le circostanze di giustizia implicano che questi valori [*values*] differiscano notevolmente. Pretese conflittuali non sorgono soltanto perché le persone vogliono cose simili per soddisfare desideri simili (per esempio cibo e vestiti per fronteggiare bisogni essenziali), ma anche perché le concezioni del bene sono differenti tra loro; e mentre il valore [*worth*] per noi dei beni primari può essere considerato comparabile al valore [*worth*] per gli altri, questo tipo di considerazione non può essere estesa ai nostri fini ultimi. A dire il vero, le parti non conoscono i loro fini ultimi, ma sanno che, in generale, tali fini sono opposti tra loro e non sottoposti a un sistema comunemente accettato di misura. Il valore [*value*] che ciascuno attribuisce alle circostanze globali non è lo stesso del loro valore [*value*] per noi. Quindi, l'aspettativa dell'ultimo passo in

direzione dell'argomento a favore del principio dell'utilità media non può essere corretta.

Si può formulare questo tipo di difficoltà in una maniera leggermente diversa. Il ragionamento a favore dell'utilità media deve definire in qualche modo un'aspettativa uniforme. Si supponga, allora, che le parti si accordino sul costruire i confronti interpersonali in base a certe regole. Queste regole diventano in tal modo parte del significato del principio di utilità proprio come l'uso di un indice di beni primari fa parte del significato del principio di differenza. In tal modo queste regole di confronto (come le chiamerò) possono essere ritenute una derivazione, per esempio, di certe leggi psicologiche che a loro volta determinano la soddisfazione delle persone alla luce di certi parametri come la forza di preferenze e desideri, le abilità naturali e le caratteristiche fisiche, il tipo di beni privati e pubblici di cui si è usufruito, e così via. Su questa base, si accetta che gli individui con gli stessi parametri abbiano lo stesso livello di soddisfazione; garantito così l'accordo su queste regole di confronto, la soddisfazione media può essere opportunamente definita e si può dire che le parti massimizzano la loro soddisfazione attesa così concepita. In questo modo, ognuno può pensare che esse abbiano, per così dire, la stessa funzione di utilità profonda, e considerare la soddisfazione che altri ottengono come parte legittima delle proprie aspettative, viste nell'ottica della posizione originaria. La stessa aspettativa unificata varrebbe così per tutti e (facendo ricorso alla regola di Laplace) seguirebbe anche l'accordo sul principio di utilità media.

È cruciale osservare come un ragionamento del genere presupponga una particolare concezione della persona. Le parti, in questo caso, sono concepite come se non avessero interessi di ordine superiore [*higher order interests*] o fini fondamentali rispetto ai quali decidere che tipo di persone sta loro a cuore essere. Esse non hanno, per così dire, un tipo determinato di volontà. E sono, diciamo, persone nude, cioè determinate da regole di confronto, che sono egualmente pronte ad accettare come capaci di definire ciò che è bene per loro, qualsiasi sia la valutazione che tali regole attribuiscono alla realizzazione dei loro fini ultimi come quelli di

qualsiasi altra persona, persino se queste valutazioni contrastassero con quelle richieste dai loro interessi fondamentali esistenti. Ma noi abbiamo assunto che le parti hanno carattere e volontà determinati, anche se ignorano la natura specifica del loro sistema di fini. Sono, per così dire, persone determinate: hanno certi interessi di ordine superiore e fini fondamentali in base ai quali decidere il tipo di vita e gli scopi subordinati che sono in grado di accettare. E sono proprio questi interessi e fini, qualsiasi essi siano, che devono cercare di proteggere. Siccome sanno che le libertà fondamentali previste dal primo principio assicurano la protezione di questi interessi, devono riconoscere i due principi di giustizia piuttosto che il principio di utilità.

Per riassumere: ho sostenuto che l'aspettativa su cui poggia il principio di utilità media è manchevole da due punti di vista. In primo luogo, dato che non ci sono ragioni oggettive in posizione originaria per accettare probabilità eguali, o meglio nessun'altra distribuzione di probabilità, queste sono solo probabilità come-se. Dipendono solo dal principio di ragione insufficiente e così non forniscono alcuna ragione indipendente per accettare il principio di utilità. Al contrario, l'appello a tali probabilità rappresenta un modo indiretto per affermare questo principio. In secondo luogo, l'argomento utilitarista assume che le parti non abbiano carattere o volontà definiti, che siano persone senza interessi ultimi determinati, e senza una concezione particolare del bene che siano interessate a proteggere. In conclusione mettendo insieme le due cose, il ragionamento utilitarista arriva a definire un'aspettativa in maniera puramente formale, senza che vi sia alle spalle un significato appropriato. È come se si continuasse a usare argomenti probabilistici e modi per fare confronti interpersonali anche dopo che le condizioni per un loro impiego legittimo siano state escluse dalle circostanze della posizione originaria.

29. Alcune ragioni principali in favore dei due principi di giustizia

In questo paragrafo intendo fare uso delle condizioni di pubblicità e di definitività, allo scopo di fornire alcuni dei principali argomenti per i due principi di giustizia. Mi baserò sul fatto che, perché un accordo sia valido, le parti devono essere in grado di rispettarlo in tutte le circostanze importanti e prevedibili. Deve esistere la garanzia razionale del suo adempimento. I miei argomenti si adattano allo schema euristico suggerito dalle ragioni che ci fanno seguire la regola del maximin. Ciò significa che esse aiutano a far vedere che i due principi sono un'adeguata concezione minimale della giustizia in una situazione di grande incertezza. Tutti gli ulteriori vantaggi che si potrebbero ottenere grazie al principio di utilità o simili sono estremamente problematici, mentre gli svantaggi, nel caso le cose vadano male, intollerabili. È in questa situazione che il concetto di contratto possiede un ruolo definito: esso suggerisce le condizioni di pubblicità e pone limiti a ciò che può essere oggetto di un accordo. La giustizia come equità usa quindi il concetto di contratto in misura molto maggiore di quanto poteva apparire dalla discussione precedente.

La prima ragione a conferma dei due principi può essere chiarita nei termini di ciò che prima abbiamo chiamato l'onerosità dell'impegno. Ho affermato (§25) che le parti sono capaci di giustizia nel senso che possono essere rassicurate dal fatto che ciò che hanno intrapreso non è vano. Assumendo che hanno tenuto conto di ogni cosa, inclusi i fatti generali della psicologia morale, esse possono avere reciproca fiducia riguardo all'adesione ai principi adottati. Le parti tengono quindi in considerazione l'onerosità dell'impegno. Esse non possono partecipare ad accordi le cui conseguenze risultino loro inaccettabili; eviteranno anche quelli cui possono aderire solo con estrema difficoltà. Poiché l'accordo originario è definitivo e perpetuo, non esiste un'altra possibilità. Poiché le possibili conseguenze sono importanti, la questione dell'onere dell'impegno diventa particolarmente pressante. Una persona sceglie una volta per tutte gli standard che

devono regolare le sue prospettive di vita. Quando accettiamo un accordo, inoltre, dobbiamo essere in grado di rispettarlo, anche di fronte alle più gravi difficoltà. In caso contrario, non avremmo agito in buona fede. Le parti devono perciò valutare con attenzione se saranno in grado di mantenere fede ai propri impegni in qualunque circostanza. Nel rispondere a questa domanda, naturalmente, si basano soltanto su una conoscenza generale della psicologia umana. Ma questa informazione è sufficiente per decidere quale concezione della giustizia implichi le maggiori difficoltà.

A questo proposito, i due principi di giustizia possiedono un evidente vantaggio. Le parti non proteggono soltanto i loro diritti fondamentali, ma si assicurano contro le peggiori eventualità. Non corrono alcun pericolo di dover subire una perdita di libertà, nel corso della loro esistenza, allo scopo di accrescere i beni goduti da altri; ciò, in circostanze reali, le impegnerebbe in un modo che forse non sarebbero in grado di mantenere. Dobbiamo davvero domandarci se un accordo di questo tipo possa essere stipulabile in buona fede; patti di questo genere vanno al di là delle capacità della natura umana. In quale modo le parti possono eventualmente sapere, o essere sufficientemente sicure, che esse manterranno l'impegno? Sicuramente non possono basare la loro fiducia su una conoscenza generale della psicologia morale; certo, anche i principi scelti nella posizione originaria possono richiedere grossi sacrifici da parte di alcuni. I beneficiari di istituzioni chiaramente ingiuste (quelle fondate su principi che non hanno alcun titolo per essere accettati) possono trovare difficile adattarsi ai cambiamenti che sarà necessario fare. In un caso simile, tuttavia, essi sanno che non avrebbero potuto in alcun modo mantenere la loro posizione. Comunque sia, i due principi di giustizia forniscono un'alternativa. Se gli unici candidati possibili fossero tutti ugualmente rischiosi, il problema della onerosità di tenere fede all'impegno dovrebbe essere lasciato da parte. Poiché non è così, i due principi sembrano nettamente superiori alla luce di questi fatti.

Una seconda considerazione chiama in causa sia la condizione di pubblicità sia i vincoli sugli accordi. Esporrò questo argomento nei termini del problema della stabilità psicologica. Ho affermato

precedentemente che un buon motivo a favore di una concezione della giustizia è che essa generi da sé il proprio sostegno. Quando è pubblicamente noto che la struttura di base della società soddisfa i propri principi per un lungo periodo di tempo, coloro che sono soggetti a tali accordi tendono a sviluppare il desiderio di agire in conformità a questi principi, e di fare la propria parte nelle istituzioni che li esemplificano. Una concezione della giustizia è stabile quando viene pubblicamente riconosciuto che la sua attuazione da parte del sistema sociale tende a porre in atto il corrispondente senso di giustizia. Ovviamente, il fatto che questo accada o meno dipende dalle leggi della psicologia morale e dalla disponibilità delle umane intenzioni. Mi occuperò di questi problemi più oltre (§§75-76). Per il momento possiamo osservare che il principio di utilità sembra richiedere una maggiore identificazione con gli interessi altrui, di quanto non avvenga con i due principi di giustizia. Quest'ultima sarà perciò una concezione più stabile, nella misura in cui questa identificazione è difficile da ottenere. Quando i due principi sono soddisfatti, vengono garantite le libertà fondamentali di ciascuno, ed esiste un senso, definito dal principio di differenza, secondo cui ognuno trae beneficio dalla cooperazione sociale. Possiamo quindi spiegare l'accettazione del sistema sociale e dei principi che esso soddisfa, per mezzo della legge psicologica in base alla quale le persone tendono ad amare, aver cura e appoggiare qualunque cosa contribuisca all'affermazione del loro bene. Se poi si afferma il bene di ciascuno, tutti acquistano una tendenza a sostenere lo schema.

Tuttavia, nel caso in cui venga soddisfatto il principio di utilità, non vi è la medesima garanzia che ciascuno ne tragga beneficio. La lealtà al sistema sociale può richiedere che qualcuno, in particolare i meno favoriti, rinunci ai suoi vantaggi in nome di un più grande bene dell'intera società. Perciò lo schema non sarà stabile a meno che coloro che compiono i sacrifici non si identifichino profondamente con interessi più ampi dei loro. Ma ciò non è facile da ottenere. I sacrifici in questione non sono quelli richiesti in casi di emergenza sociale quando alcuni o tutti devono contribuire al bene comune. I principi di giustizia si applicano alla

struttura di base del sistema sociale, e alla determinazione delle prospettive di vita. Ciò che il principio di utilità richiede è precisamente il sacrificio di tali prospettive. Anche nel caso in cui fossimo i meno fortunati, dobbiamo accettare i maggiori vantaggi altrui come una sufficiente motivazione per diminuire le aspettative lungo tutto il corso della nostra vita; questa è certamente una richiesta eccessiva. In effetti, se la società è considerata un sistema di cooperazione destinato a promuovere il bene dei propri membri, sembra incredibile che alcuni cittadini debbano attendersi, in base a principi politici, di accettare prospettive di vita inferiori, nell'esclusivo interesse altrui. È quindi evidente il motivo per cui gli utilitaristi devono sottolineare il ruolo della simpatia nell'educazione morale, e il posto centrale occupato dalla benevolenza tra le virtù morali. La loro concezione della giustizia è minacciata dall'instabilità, a meno che la simpatia e la benevolenza non vengano ampiamente e profondamente incoraggiate. Guardando il problema dal punto di vista della posizione originaria, le parti rifiuterebbero il principio di utilità, e adotterebbero l'idea più realistica di determinare l'ordinamento sociale in base a un principio di reciproco vantaggio. Naturalmente non abbiamo bisogno di supporre che, nella vita quotidiana, le persone non compiano mai alcun sacrificio rilevante per il vantaggio reciproco, poiché gli affetti e i legami sentimentali li spingono spesso a comportarsi in questo modo. Ma azioni del genere non riguardano la giustizia della struttura di base della società.

Inoltre, il riconoscimento pubblico dei due principi fornisce un maggiore impulso al rispetto che gli individui hanno di se stessi, e questo a sua volta aumenta l'intensità della cooperazione sociale. Entrambi questi effetti rappresentano buoni motivi per accordarsi su simili principi. È chiaramente razionale che gli uomini cerchino di garantire il rispetto di sé. Un senso del proprio valore diventa necessario se essi devono coltivare la propria concezione del bene con entusiasmo e godere della sua realizzazione. Il rispetto di sé non è tanto una parte di ogni piano razionale di vita, quanto piuttosto è il sentire che il proprio piano è meritevole di essere realizzato. Il rispetto di sé dipende, di regola, dal rispetto degli altri.

Se non ci rendiamo conto che le nostre imprese sono tenute in considerazione dagli altri, è difficile, se non impossibile, continuare a credere che i nostri fini siano meritevoli (§67). Per questo motivo le parti accetterebbero il dovere naturale del rispetto reciproco, che chiede loro di trattarsi reciprocamente con civiltà, di essere pronte a spiegare i motivi delle loro azioni, specialmente nel caso in cui le pretese altrui ne vengano sopraffatte (§51). Si può anche assumere che quelli che rispettano se stessi tendano più facilmente a rispettarsi reciprocamente, e viceversa. Il disprezzo di sé produce quello degli altri, e minaccia il loro bene almeno quanto l'invidia. Il rispetto di sé si rafforza reciprocamente.

Perciò, una caratteristica positiva di una concezione della giustizia è che essa dovrebbe esprimere pubblicamente il reciproco rispetto degli individui. In questo modo essi si garantiscono un senso del proprio valore. Ora, i due principi raggiungono questo scopo. Infatti, quando la società segue questi principi, il bene di ciascuno fa parte di uno schema di mutuo beneficio, e questa affermazione pubblica nelle istituzioni della condotta di ciascun individuo accresce la stima che le persone hanno di se stesse. Lo stabilirsi della eguale libertà e il funzionamento del principio di differenza hanno necessariamente questo effetto. Come ho già fatto osservare, i due principi sono equivalenti all'impegno di considerare, in alcuni aspetti, la distribuzione delle capacità naturali come una dotazione collettiva, in modo che i più fortunati ne traggano beneficio soltanto in modi che avvantaggiano coloro che hanno ricevuto di meno (§17). Non voglio affermare che le parti siano mosse dall'aspetto etico di questa idea. Vi sono però dei motivi per cui esse accettano questo principio. Infatti, disponendo le ineguaglianze con l'obiettivo del vantaggio reciproco, e rinunciando a sfruttare le circostanze contingenti sia naturali sia sociali, all'interno di una struttura dotata di eguali libertà, le persone esprimono il loro mutuo rispetto nella costituzione stessa della loro società. In questo modo, esse si garantiscono il rispetto di sé, come è razionale che facciano.

Si può dire la stessa cosa in un altro modo, affermando che i principi di giustizia esprimono nella struttura di base il desiderio

degli individui di trattarsi reciprocamente non come mezzi, ma solo come fini in sé. Non mi è possibile esaminare ora il punto di vista di Kant.³¹ Lo interpreterò invece liberamente alla luce della dottrina contrattualista. L'idea di trattare gli uomini come fini in sé e mai semplicemente come mezzi necessita ovviamente di una spiegazione. In quale modo è possibile trattare sempre ciascuno come un fine e mai come un mezzo? Ovviamente non possiamo affermare che ciò si riduce a trattare ciascuno in base agli stessi principi generali, poiché questa interpretazione rende il concetto equivalente a quello della giustizia formale. Secondo l'interpretazione contrattualista, il trattare gli individui come fini in sé implica come minimo che essi vanno trattati secondo i principi cui acconsentirebbero in una posizione originaria di eguaglianza. Infatti, in questa situazione, gli individui sono egualmente rappresentati come persone morali che si considerano come fini, e i principi da essi accettati sono razionalmente previsti per proteggere la loro persona. Il punto di vista contrattualista in quanto tale definisce un senso secondo cui gli individui devono essere trattati come fini e non soltanto come mezzi.

Sorge a questo punto la questione se esistano dei principi sostantivi che esprimono questa idea. Se le parti vogliono esprimere apertamente questa nozione nella struttura di base della loro società, allo scopo di garantire l'interesse razionale che ciascuno ha per il rispetto di sé, quale tipo di principi devono dunque scegliere? Sembra che i due principi di giustizia ottengano lo scopo desiderato: tutti infatti godono di eguali libertà fondamentali, e il principio di differenza interpreta la distinzione tra il trattare le persone soltanto come mezzi, oppure come fini in sé. Considerare le persone come fini in sé nel progetto fondamentale della società vuol dire rinunciare a quei vantaggi che non contribuiscono a migliorare le attese di ciascuna di loro. D'altra parte, valutare le persone come mezzi vuol dire essere pronti a imporre a quelli che sono già meno favoriti peggiori prospettive di vita, per aumentare le aspettative di altri. Vediamo così che il principio di differenza, che a prima vista sembra quasi eccessivo, possiede un'interpretazione ragionevole. Se supponiamo poi che la

cooperazione sociale tra coloro che proclamano apertamente nelle loro istituzioni il rispetto di sé e il rispetto reciproco tenderà a essere più armoniosa ed efficace, allora il livello generale delle aspettative, a condizione che possa essere stimato, può risultare più alto del previsto nel caso in cui siano soddisfatti i due principi di giustizia. Il vantaggio presentato in questo caso dal principio di utilità non sembra più così evidente.

È presumibile che il principio di utilità richieda che alcuni già meno fortunati debbano accettare anche peggiori prospettive di vita per il bene altrui. Osserviamo che non è necessario che coloro che compiono questi sacrifici razionalizzino la richiesta diminuendo la stima del proprio valore. La dottrina utilitarista non implica che le aspettative di alcuni individui siano minori a causa della banalità o della scarsa importanza dei loro scopi. Inoltre, in ogni situazione, le parti devono tenere presenti i fatti generali della psicologia morale. È certamente normale provare una diminuzione del rispetto di sé e un indebolimento del senso del valore che ha il raggiungere i propri scopi, in specie allorché si è già meno fortunati. Ciò può accadere con particolare facilità quando la cooperazione sociale è programmata per il bene degli individui. Ciò significa che coloro che godono dei maggiori vantaggi non pretendono che questi siano necessari a mantenere certi valori religiosi o culturali che ognuno ha il dovere di proteggere. Non stiamo considerando una dottrina dell'ordinamento tradizionale, e neppure il principio del perfezionismo, ma, al contrario, quello di utilità. In questo caso, quindi, il rispetto di sé degli individui dipende dal modo in cui essi si considerano reciprocamente. Se le parti accettano il criterio di utilità, verranno a essere prive di quel fondamento del rispetto di sé fornito dall'impegno collettivo di altri a disporre le ineguaglianze in modo vantaggioso per ciascuno, e allo scopo di garantire a tutti le libertà fondamentali. In una società pubblica utilitarista, sarà più difficile, in particolare per i meno avvantaggiati, avere fiducia nel proprio valore.

L'utilitarista potrebbe rispondere che si è già tenuto conto di ciò nel massimizzare l'utilità media. Le eguali libertà, per esempio, dovrebbero essere garantite se fossero necessarie per il rispetto di

sé, e se l'utilità media fosse più alta quando esse si affermano. Fino a questo punto tutto va bene. Ma il problema è quello di non perdere di vista la condizione di pubblicità. Essa richiede che, quando si massimizza l'utilità media, ciò avvenga nel rispetto del vincolo che il principio utilitarista sia accettato pubblicamente e rispettato come lo statuto fondamentale della società. Non è permesso aumentare l'utilità media incoraggiando gli uomini ad adottare e applicare principi di giustizia non utilitaristi. Se, per un qualunque motivo, il riconoscimento pubblico dell'utilitarismo implica una qualche perdita dell'autostima, non esiste alcun modo di aggirare questo inconveniente. Se stiamo a quanto detto, questo è un costo inevitabile che lo schema utilitarista deve pagare. Supponiamo per il momento che l'utilità media cresca effettivamente nel caso in cui i due principi di giustizia vengano pubblicamente accettati e messi in pratica nella struttura di base. Per i motivi che ho citato, ciò potrebbe realmente accadere. Questi principi verrebbero così a rappresentare la prospettiva più vantaggiosa, e secondo entrambi i tipi di ragionamento appena discussi, verrebbero accettati. L'utilitarista non può rispondere che in questo caso si sta realmente massimizzando l'utilità media; in realtà, le parti si troverebbero ad avere scelto i due principi di giustizia.

Occorre poi ricordare che l'utilitarismo, come lo abbiamo definito, è la teoria secondo cui il principio di utilità è il più adatto alla concezione pubblica della giustizia di una società. Per dimostrarlo, occorre affermare che questo criterio verrebbe scelto nella posizione originaria. Se vogliamo, è possibile definire una diversa variante della situazione iniziale in cui l'assunzione motivazionale afferma che le parti desiderano adottare questi principi per rendere massima l'utilità media. Le osservazioni precedenti suggeriscono che i due principi di giustizia possono comunque essere scelti. Ma, in questo caso, è un errore chiamare questi principi – e la teoria in cui compaiono – utilitaristi. L'assunzione motivazionale non determina di per se stessa il carattere dell'intera teoria. In effetti, il discorso a favore dei due principi di giustizia risulterebbe rafforzato, se essi venissero scelti

secondo assunzioni motivazionali differenti. Ciò dimostra che la teoria della giustizia è fondata in modo saldo, e non risente dei cambiamenti secondari riguardanti questa condizione. Vogliamo sapere quale concezione della giustizia caratterizza i nostri giudizi ponderati in equilibrio riflessivo e serve meglio da base morale pubblica di una società. A meno di affermare che questa concezione ci è fornita dal principio di utilità, non ci si può dire utilitaristi.³²

Anche gli oneri dell'impegno e la condizione di pubblicità, che abbiamo discusso in questa sezione, sono importanti. I primi nascono dal fatto che, in generale, la classe delle cose su cui si può essere d'accordo è un sottoinsieme della classe delle cose che possono essere scelte razionalmente. Possiamo anche decidere di sfidare la sorte avendo allo stesso tempo chiaro in mente che, dovessero le cose andar male, faremmo tutto il possibile per ritornare alla situazione precedente. E tuttavia una volta che abbiamo fatto un accordo, dobbiamo pure accettarne il risultato; e così per sottostare a una promessa in buona fede, noi dobbiamo non soltanto avere l'intenzione di onorarla, ma anche essere convinti, con ragione, di poterlo fare. Proprio per ciò la condizione del contratto esclude un certo modo di affidarsi al caso. Non ci si dovrebbe accordare su un principio qualora ci sia qualche possibilità reale che porti a risultati che non siamo in grado di accettare. Non commenterò oltre la condizione di pubblicità tranne che per osservare che si lega con la desiderabilità di inserire ideali nei primi principi (fine del §26), con la semplicità (§49) e con la stabilità. Quest'ultima è esaminata più avanti in quella che ho chiamato la seconda parte dell'argomento (§§79-82).

La forma dell'argomento a favore dei due principi è tale che il confronto delle ragioni li fa preferire al principio di utilità media e, assumendo transitività, anche alla dottrina classica dell'utilità. In questo modo l'accordo delle parti dipende dal valutare comparativamente varie considerazioni. Il ragionamento è informale e non costituisce una dimostrazione vera e propria, e fa appello all'intuizione come base di una teoria della giustizia. E tuttavia, come ho già osservato (§21), quando tutto sia stato controllato, può in fin dei conti risultare chiaro dove porta il

confronto delle ragioni. Se così è, allora, nella misura in cui la posizione originaria incorpora condizioni ragionevoli usate nella giustificazione di principi nella vita quotidiana, la pretesa che si sarebbe d'accordo sui principi di giustizia risulta del tutto credibile. In questo modo essi possono servire come una concezione della giustizia, attraverso la pubblica accettazione della quale le persone possono riconoscere la buona fede reciproca.

Giunti a questo punto, può essere utile elencare alcuni degli elementi principali a favore dei principi di giustizia nei confronti del principio dell'utilità media. Che le condizioni di generalità di principio, universalità di applicazione, e informazione limitata non siano sufficienti in quanto tali ad affermare tali principi risulta chiaro già dal ragionamento a favore del principio di utilità (§27). Quindi nella posizione originaria vanno introdotte assunzioni ulteriori. Perciò, ho assunto che le parti si concepiscano come titolari di certi interessi fondamentali che devono proteggere in caso possano farlo; e inoltre che, come persone libere, abbiano un interesse di ordine superiore a mantenere la loro libertà per rivedere e se è il caso modificare questi fini (§26). Le parti sono, per così dire, persone con determinati interessi piuttosto che mere potenzialità ad avere qualsiasi interesse, anche se il carattere specifico di tali interessi rimane loro sconosciuto. Così devono cercare di assicurare condizioni favorevoli per garantire questi fini limitati, qualsiasi essi siano (§28). La gerarchia degli interessi e la sua relazione con la priorità della libertà viene discussa più avanti (§§39, 82); ma la natura generale dell'argomento a favore delle libertà fondamentali è illustrata dal caso della libertà di coscienza e della libertà di pensiero (§§33-35).

Inoltre, il velo di ignoranza (§24) è interpretato in modo da intendere non solo che le parti non hanno alcuna conoscenza dei loro scopi e fini particolari (eccetto quanto è contenuto nella sottile teoria del bene), ma anche che la conoscenza storica non è loro disponibile. Esse non conoscono e non sono in grado di elencare le circostanze sociali in cui possono venire a trovarsi, oppure l'ambito delle possibilità tecniche che la loro società potrà avere a sua disposizione. Le parti non hanno perciò ragioni oggettive per

affidarsi a una distribuzione di probabilità piuttosto che a un'altra e il principio di ragione insufficiente non può essere invocato come un modo per aggirare tale limitazione. Tutte queste considerazioni, insieme a quelle derivate dal considerare le parti come titolari di determinati interessi fondamentali, implicano che le aspettative costruite in base all'argomento a favore del principio di utilità siano erronee e manchino della necessaria unità (§28).

30. Utilitarismo classico, imparzialità e benevolenza

Intendo ora confrontare l'utilitarismo classico con i due principi di giustizia. Come abbiamo visto, le parti nella posizione originaria rifiuterebbero il principio classico a favore della massimizzazione dell'utilità media. Poiché esse si preoccupano di curare i propri interessi, non hanno alcun desiderio di massimizzare il totale (o saldo netto) di soddisfazioni. Ragioni simili farebbero loro preferire i due principi di giustizia. Da un punto di vista contrattualista, il principio classico viene quindi posto al di sotto di entrambe queste alternative. Di conseguenza deve avere un'origine completamente diversa, poiché è la forma di utilitarismo storicamente più importante. I grandi utilitaristi che lo adottarono non caddero certamente nell'equivoco ritenendo che esso sarebbe stato scelto in quella che abbiamo chiamato la posizione originaria. Alcuni di essi, e in particolare Sidgwick, videro chiaramente il principio della media come un'alternativa e lo rifiutarono.³³ Dato che il punto di vista classico è strettamente legato al concetto di un osservatore imparziale simpatetico, mi occuperò ora di questo concetto, allo scopo di rendere chiare le basi intuitive della dottrina tradizionale.

Consideriamo la seguente definizione, che risente dell'influenza di Hume e Adam Smith. Qualcosa, per esempio un sistema sociale, è giusto quando un osservatore imparziale e idealmente razionale lo approverebbe da un punto di vista generale, purché in possesso di tutta la conoscenza rilevante riguardo alle circostanze. Una società giustamente ordinata è una

società che incontra l'approvazione di un simile osservatore ideale.³⁴ Questa definizione può far sorgere vari problemi, come quello se le nozioni di approvazione e di conoscenza rilevante possano essere specificate in modo non circolare; tuttavia, eviterò di occuparmi di quest'ultimo problema. Ciò che qui è essenziale è che fino a questo punto non c'è alcun conflitto tra questa definizione e la giustizia come equità. Supponiamo infatti di definire il concetto di giusto, dicendo che una cosa è giusta se e solo se soddisfa i principi che, nella posizione originaria, verrebbero scelti per essere applicati a questo genere di cose. Può realmente accadere che uno spettatore idealmente razionale e imparziale dia la sua approvazione a un sistema sociale se e solo se esso soddisfa i principi di giustizia che verrebbero adottati nello schema contrattualista. Entrambe le definizioni possono essere vere per gli stessi casi. Questa possibilità non viene esclusa dalla definizione dell'osservatore ideale. Poiché essa non richiede alcuna assunzione psicologica specifica riguardo all'osservatore imparziale, non genera neppure alcun principio che serva a rendere conto della sua approvazione in condizioni ideali. Chiunque accetti questa definizione, è libero di accettare la giustizia come equità per questo scopo: egli accetta semplicemente il fatto che un osservatore ideale approva i sistemi sociali nella misura in cui questi soddisfano i due principi di giustizia. Esiste però una differenza essenziale tra queste due definizioni del concetto di giusto. La definizione che fa uso dell'osservatore imparziale non fa alcuna assunzione da cui possano essere derivati i principi di giusto e di giustizia.³⁵ Essa ha invece lo scopo di mettere in risalto alcune caratteristiche tipiche del discorso morale, come il fatto che tendiamo a fare appello ai nostri giudizi ponderati dopo un'accurata riflessione, e così via. La definizione contrattualista va oltre: tenta di fornire ai principi una base deduttiva che renda conto di questi giudizi. Le condizioni della situazione iniziale e la motivazione delle parti servono a esprimere le premesse necessarie per raggiungere questo obiettivo.

Ora, nonostante sia possibile aggiungere alla definizione dell'osservatore imparziale il punto di vista contrattualista, vi sono altri modi per fornirle una base deduttiva. Supponiamo che

l'osservatore ideale venga concepito come un essere perfettamente simpatetico. In questo caso possiamo dare una derivazione naturale dal principio classico dell'utilità nel modo seguente. Diciamo che un'istituzione è giusta se un osservatore idealmente simpatetico e imparziale le concedesse un'approvazione più decisa di quella data a ogni altra istituzione realizzabile in quelle circostanze. Possiamo assumere per semplicità, come è stato fatto in alcuni casi da Hume, che l'approvazione sia un particolare tipo di piacere che nasce più o meno intensamente dall'osservare il funzionamento delle istituzioni e le loro conseguenze sulla felicità di coloro che vi prendono parte. Questo particolare piacere è il prodotto della simpatia. Secondo la trattazione di Hume, è l'esatta riproduzione, all'interno delle nostre esperienze, delle soddisfazioni e dei piaceri che riconosciamo essere sperimentati dagli altri.³⁶ Uno spettatore imparziale, quindi, nel contemplare il sistema sociale, prova un piacere proporzionale alla somma dei piaceri sperimentati da coloro che li provano direttamente. La forza della sua approvazione corrisponde, o meglio misura, il livello di soddisfazione della società osservata. Ne consegue che la manifestazione della sua approvazione verrà data in accordo con il principio classico dell'utilità. Bisogna notare, come osserva Hume, che la simpatia non è un sentimento molto forte. Non soltanto l'interesse personale tende a opporsi alla struttura mentale che la fa esperire ma, nel determinare le nostre azioni, esso ha anche la tendenza a imporsi ai dettami di quest'ultima. Tuttavia, Hume pensava che, quando si considerano le istituzioni da un punto di vista generale, la simpatia sia il solo principio psicologico che conta, e che abbia almeno la funzione di guidare i nostri giudizi morali ponderati. Per quanto debole possa essere, la simpatia costituisce nondimeno il terreno comune su cui è possibile mettere d'accordo le nostre opinioni morali. La naturale capacità umana alla simpatia, se generalizzata in modo opportuno, fornisce la prospettiva da cui è possibile raggiungere un accordo su una comune concezione della giustizia.

Arriviamo così alla seguente tesi. Un osservatore simpatetico, razionale e imparziale, è una persona che assume una prospettiva generale: egli prende una posizione in cui non sono in gioco i suoi

interessi personali, e possiede tutta l'informazione e le capacità di ragionamento necessarie. Così, egli è egualmente simpatetico verso i desideri e le soddisfazioni di chiunque sia influenzato dal sistema sociale. Trattando alla stessa maniera gli interessi di ciascuno, un osservatore imparziale lascia campo libero alla sua capacità di identificazione simpatetica considerando la situazione di ciascuno nello stesso modo in cui lo fa quella persona. Egli perciò si immagina, di volta in volta, al posto di ognuno e, quando ha compiuto questa operazione nei riguardi di tutti, la forza della sua approvazione è determinata dal saldo di soddisfazioni che egli ha simpateticamente provato. Dopo che, per così dire, ha terminato il giro di tutte le parti coinvolte, la sua approvazione esprime il risultato totale. I dolori immaginati in modo simpatetico cancellano i piaceri sperimentati in maniera analoga, e l'intensità finale dell'approvazione corrisponde alla somma netta dei sentimenti positivi.

È interessante notare un contrasto tra le caratteristiche dell'osservatore simpatetico e le condizioni che definiscono la posizione originaria. Gli elementi della definizione dell'osservatore simpatetico, quali l'imparzialità, il possesso di conoscenza rilevante e la capacità di identificazione immaginativa, servono ad assicurare la risposta accurata e completa in termini di simpatia naturale. L'imparzialità fa evitare gli errori dovuti ai pregiudizi e all'interesse personale; la conoscenza e la capacità di immedesimazione garantiscono il fatto che le aspirazioni altrui saranno valutate accuratamente. Siamo in grado di comprendere il valore della definizione, solo quando ci rendiamo conto che le sue parti hanno lo scopo di dare campo libero all'operare della simpatia. Nella posizione originaria le parti sono invece reciprocamente disinteressate piuttosto che simpatetiche: non avendo però alcuna conoscenza delle loro doti naturali o della loro situazione sociale, sono costrette a considerare i propri accordi da un punto di vista generale. In un caso, la conoscenza completa e l'identificazione simpatetica danno come risultato una stima corretta della somma netta di soddisfazione; nell'altro, il disinteresse reciproco, unito al velo di ignoranza, conduce ai due principi di giustizia.

Ora, come ho fatto notare, esiste un senso in cui l'utilitarismo classico non è in grado di considerare seriamente la distinzione tra persone (§5). Il principio di scelta razionale per un solo individuo viene accettato anche come principio di scelta sociale. In che modo si giunge a questa posizione? Siamo ora in grado di capire che essa è la conseguenza del voler dare una base deduttiva alla definizione del concetto di giusto che fa uso dell'osservatore ideale, oltre che del presumere che la naturale predisposizione degli uomini alla simpatia fornisca il solo modo in base a cui è possibile mettere d'accordo i loro giudizi morali. L'approvazione dell'osservatore imparziale simpatetico è adottata come standard di giustizia e ciò sfocia quindi nell'impersonalità, nella fusione di tutti i desideri in un unico sistema.³⁷

Dal punto di vista della giustizia come equità, non c'è alcuna ragione per cui le persone nella posizione originaria devono adottare l'approvazione di un osservatore imparziale simpatetico come standard di giustizia. Questa accettazione presenta tutti gli svantaggi del principio classico dell'utilità, cui è equivalente. Tuttavia, se le parti vengono concepite come assolutamente altruiste, vale a dire come persone i cui desideri si uniformano all'approvazione di un simile spettatore, allora naturalmente il principio classico potrebbe essere adottato. Quanto maggiore è il saldo netto di felicità verso cui deve mostrarsi simpatetico, tanto meglio un perfetto altruista realizza i propri desideri. Arriviamo così all'inattesa conclusione per cui, se da una parte il principio dell'utilità media rappresenta l'etica di un singolo individuo razionale (privo di avversione al rischio) che tenta di migliorare al massimo le sue prospettive, dall'altra la dottrina classica è l'etica del perfetto altruista. Un contrasto invero sorprendente! Osservando questi principi dal punto di vista della posizione originaria, notiamo che si basano su differenti complessi di idee. Essi non soltanto si basano su assunzioni motivazionali opposte, ma la nozione di correre un rischio ha un ruolo in una sola delle due concezioni. Secondo la concezione classica, una persona compie una scelta come se avesse la certezza di vivere le esperienze di ciascun individuo, *seriatim*, come dice Lewis, e poi ne sommasse il

risultato.³⁸ L'idea di correre il rischio di essere chiunque non si pone. Perciò, anche se non servisse a nient'altro, il concetto di posizione originaria sarebbe un utile strumento di analisi. Sebbene i diversi principi di utilità possano spesso avere conseguenze pratiche analoghe, possiamo accorgerci che queste concezioni derivano da assunzioni nettamente diverse.

C'è tuttavia una caratteristica peculiare del perfetto altruismo che merita di essere ricordata. Un perfetto altruista può soddisfare i suoi desideri soltanto se qualcun altro possiede dei desideri indipendenti, o del primo ordine. Per chiarire questo punto, supponiamo che, al momento di decidere cosa fare, tutti votino per fare ciò che ciascuno degli altri vuole fare. Come è ovvio, nulla viene stabilito; infatti non vi è nulla da decidere. Perché sorga un problema di giustizia devono esservi almeno due persone che vogliono fare qualcosa di diverso rispetto a qualsiasi cosa chiunque altro voglia fare. È quindi impossibile supporre che le parti siano semplicemente dei perfetti altruisti; esse devono possedere interessi indipendenti che possono entrare in conflitto. La giustizia come equità modella questo tipo di conflitto tramite l'assunzione di disinteresse reciproco nella posizione originaria. Anche se ciò può risultare una semplificazione eccessiva, è possibile sviluppare su questa base una concezione della giustizia ragionevolmente completa.

Alcuni filosofi hanno accettato il principio utilitarista perché credevano che l'idea di un osservatore imparziale simpatetico fosse la corretta interpretazione dell'imparzialità. In effetti, Hume pensò che essa offrisse il solo punto di vista da cui fosse possibile rendere coerenti e classificare i giudizi morali. Ora i giudizi morali dovrebbero essere imparziali; ma esiste un altro modo per ottenere lo stesso risultato. Possiamo dire che un giudizio è imparziale quando è formato in accordo con i principi che verrebbero scelti nella posizione originaria. Una persona è imparziale quando la sua situazione e il suo carattere la mettono in condizione di giudicare secondo questi principi, senza prevenzioni né pregiudizi. Invece di definire l'imparzialità dal punto di vista di un osservatore simpatetico, definiremo l'imparzialità dal punto di vista dei

contendenti stessi. Sono loro a dover scegliere una volta per tutte la loro concezione della giustizia, in una posizione originaria di eguaglianza. Devono decidere i principi in base ai quali vanno giudicate le loro reciproche pretese contrastanti, e colui che dovrà giudicare tra più persone si comporta come se agisse al loro posto. L'errore della dottrina utilitarista è di scambiare l'impersonalità per imparzialità.

Le osservazioni precedenti conducono naturalmente a chiedersi che tipo di teoria della giustizia risulterebbe se si adottasse l'idea dello spettatore simpatetico, senza però caratterizzarlo come lo spettatore che unifica tutti i desideri in un solo sistema. La concezione di Hume fornisce un *modus operandi* per la benevolenza, ma è forse questa l'unica possibilità? Certamente l'amore ha tra i suoi elementi fondamentali il desiderio di promuovere il bene dell'altra persona, nel modo richiesto dall'amore che questa persona ha per se stessa. Molto spesso, è sufficientemente chiaro il modo in cui questo desiderio va realizzato. La difficoltà sta nel fatto che l'amore di diverse persone precipita nella confusione, una volta che le loro pretese si trovano in conflitto. Se rifiutiamo la dottrina classica, che cosa ci impone l'amore per l'umanità? È perfettamente inutile affermare che bisogna giudicare la situazione secondo le massime della benevolenza. Ciò significherebbe assumere di essere negativamente influenzati dall'interesse personale. Ma il nostro problema è altrove. La benevolenza è soggetta alla confusione sino a quando i suoi molti affetti si trovano in opposizione nelle persone dei suoi molti oggetti.

Potremmo sottoporre a verifica l'idea secondo cui una persona benevolente deve essere guidata dai principi che uno sceglierebbe se sapesse di essere, per così dire, scisso in tutti i vari membri della società.³⁹ Vale a dire che egli dovrebbe dividersi in una pluralità di persone la cui vita e le cui esperienze rimarrebbero distinte nel modo usuale. Le esperienze e i ricordi devono rimanere quelli di ciascuno; e non deve esserci alcuna fusione di desideri e ricordi in quelli di una sola persona. Poiché un singolo individuo deve letteralmente trasformarsi in una pluralità di persone, non ha senso

indovinare quale; ancora una volta il problema di tentare la sorte non si pone. In base a queste conoscenze (o credenze), quale concezione della giustizia verrebbe scelta da una persona, per una società costituita da questi individui? Se supponiamo che la persona in questione ami questa pluralità di individui come se stessa, forse i principi da lui scelti sarebbero quelli che caratterizzano gli scopi della benevolenza.

Lasciando da parte le difficoltà inerenti all'idea dello scindersi, che potrebbe far sorgere problemi riguardanti l'identità personale, due cose appaiono evidenti. In primo luogo, poiché la situazione non fornisce a prima vista alcuna risposta, non è chiaro ciò che una persona deciderebbe. In secondo luogo, i due principi di giustizia sembrano però essere, a questo punto, una scelta relativamente più plausibile del principio classico dell'utilità. Quest'ultimo non rappresenta più la scelta naturale, e ciò suggerisce che la fusione di più persone in una sola si trovi realmente alla radice della tesi classica. La ragione per cui la situazione rimane oscura è che l'amore e la benevolenza sono nozioni di secondo ordine; esse cercano di aumentare il bene, che peraltro è già dato, degli individui amati. Se le pretese di questi beni sono in contrasto, la benevolenza non riesce a trovare un modo di procedere, almeno fino a quando tratta questi individui come persone separate. Questi sentimenti di ordine più elevato non comprendono principi del giusto che servono a dirimere le controversie. Di conseguenza, se l'amore per l'umanità vuole mantenere una distinzione tra le persone, e vuole riconoscere l'autonomia della vita e dell'esperienza, deve usare i due principi di giustizia per determinare i suoi fini, nel caso in cui i numerosi beni da esso prediletti si trovino in conflitto. Ciò si riduce ad affermare che questo amore è diretto da ciò cui gli individui stessi acconsentirebbero in un'equa situazione iniziale, che li rappresenta come persone morali. Adesso possiamo capire perché non si sarebbe guadagnato nulla attribuendo alle parti nella posizione originaria un sentimento di benevolenza.

Dobbiamo tuttavia distinguere tra l'amore per l'umanità e il senso di giustizia. La differenza non sta nel fatto che essi sono

diretti da principi diversi, poiché entrambi includono il desiderio di giustizia. Da una parte, il primo si manifesta grazie a una maggiore intensità e pervasività di questo desiderio, nonché nell'essere pronti a compiere tutti i doveri naturali oltre a quello di giustizia, e ad andare perfino al di là delle richieste di questi ultimi. L'amore per l'umanità è più generale del senso di giustizia, e spinge a compiere atti di supererogazione, cosa che non accade nel caso di quest'ultimo. Vediamo così che l'ipotesi del reciproco disinteresse delle parti non esclude una ragionevole interpretazione della benevolenza e dell'amore per l'umanità all'interno della struttura della giustizia come equità. Il fatto che in partenza si assuma che le parti sono reciprocamente disinteressate, e che hanno desideri del primo ordine in contrasto tra loro, ci permette ugualmente di fornire una trattazione completa del problema. Infatti una volta disponibili, i principi del giusto e di giustizia possono venire usati per definire le virtù morali, allo stesso modo di ogni altra teoria. Le virtù sono sentimenti, e cioè famiglie di disposizioni e inclinazioni, correlate tra loro e regolate da un desiderio di ordine superiore, in questo caso un desiderio di agire in base ai principi morali corrispondenti. Sebbene la giustizia come equità inizi con il considerare le persone nella posizione originaria come individui, o più precisamente come linee continue, ciò non rappresenta un ostacolo alla spiegazione dei sentimenti morali di grado più elevato che servono a legare tra loro una comunità di persone. Ritornerò su questo punto nella terza parte.

Queste osservazioni concludono la parte teorica della nostra discussione. Non farò alcun tentativo di riassumere questo lungo capitolo. Avendo esposto gli argomenti iniziali a favore dei due principi di giustizia rispetto alle due forme dell'utilità, è giunto il momento di vedere come questi due principi si applicano alle istituzioni, e fino a che punto essi sono in grado di accordarsi con i nostri giudizi ponderati. Solo in questo modo possiamo rendere più chiaro il loro significato e scoprire se essi costituiscono un progresso rispetto ad altre concezioni.

¹ V. Pareto, *Manuel d'économie politique*, cit., cap. III, §23; tr. it. cit. Pareto afferma: "L'équilibre résulte précisément de cette opposition des goûts et des obstacles".

² J.S. Mill, *Utilitarianism*, cit., cap. I, par. 5; tr. it. cit.

³ La mia esposizione segue largamente quella di D. Hume in *A Treatise of Human Nature*, cit., libro III, par. II, sez. II; tr. it. cit., e *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, cit., sez. III, par. I; tr. it. cit. Vedi anche H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, cit., pp. 189-195 e J.R. Lucas, *The Principles of Politics*, The Clarendon Press, Oxford 1966, pp. 1-10.

⁴ Su questo punto, vedi W.T. Stace, *The Concept of Morals*, Macmillan, London 1937, pp. 221-223.

⁵ Diverse interpretazioni del concetto di moralità sono discusse da W.K. Frankena, *Recent Conceptions of Morality*, in *Morality and the Language of Conduct*, a cura di H.N. Castañeda e G. Nahknikian, Wayne State University Press, Detroit 1965, e *The Concept of Morality*, in "Journal of Philosophy", vol. 63, 1966. Il primo di questi saggi contiene un'ampia bibliografia. La trattazione nel testo è forse più vicina a quella di K. Baier, *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1958, cap. VIII. Seguo Baier nel sottolineare le condizioni di pubblicità (egli non usa questo termine, ma esso è implicito nella sua convenzione sulla insegnabilità universale, pp. 195 sgg.), ordinamento, definitività e contenuto materiale (sebbene, secondo la teoria contrattualista, l'ultima condizione sia derivabile come conseguenza, vedi §25 e n. 16 più avanti). Per altre discussioni, vedi R.M. Hare, *The Language of Morals*, The Clarendon Press, Oxford 1952; W.D. Falk, *Morality, Self and Others*, anch'esso in *Morality and the Language of Conduct*, cit., e P.F. Strawson, *Social Morality and Individual Ideal*, in "Philosophy", vol. 36, 1961.

⁶ Vedi, per esempio, W.V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York 1969, il cap. 5 intitolato *Natural Kinds*.

⁷ Vedi J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, a cura di W. von Leyden, The Clarendon Press, Oxford 1954, il quarto saggio, e spec. le pp. 151-157; tr. it. *Saggi sulla legge naturale*, Laterza, Bari 1973.

⁸ Il concetto di pubblicità è chiaramente implicito nella nozione kantiana di legge morale, ma l'unico punto in cui mi risulta che venga discusso esplicitamente è nella *Pace perpetua*, app. II; vedi H. Reiss (a cura di), *Kant's Political Writings*, cit., pp. 125-130, tr. it. cit. Vi sono ovviamente brevi enunciazioni anche in altri luoghi. Per esempio nella *Metafisica dei costumi*, cit., parte I, §43, egli afferma: "Il diritto pubblico è la somma totale di quelle leggi che, per generare uno stato di diritto, richiedono di essere rese universalmente pubbliche". In *Teoria e pratica* fa osservare in nota: "In uno stato, nessun diritto può venire tacitamente o fraudolentemente incluso per mezzo di un accordo segreto, e meno di tutti un diritto che il popolo esige faccia parte della costituzione, poiché tutte le leggi che la compongono devono essere considerate come create dalla volontà comune. Se quindi una costituzione permette la ribellione, essa deve riconoscere pubblicamente questo diritto, e chiarire in che modo possa essere attuato" (*Kant's Political Writings*, cit., p. 136, n. 84 rispettivamente; tr. it. cit.). Credo che Kant intendesse applicare questa condizione alla concezione della giustizia di una società. Vedi anche la n. 4 del §51 più sotto; e anche Baier, citato nella precedente n. 5. C'è una discussione della conoscenza comune e dei suoi rapporti con l'accordo in D.K. Lewis, *Convention*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1969, specialmente le pp. 52-60, 83-88; tr. it. *La convenzione*, Bompiani, Milano 1974.

⁹ Per una discussione delle relazioni di ordinamento e di preferenza, vedi A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, cit., cap. 1 e 1*; e K.J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, John Wiley, New York 1963², cap. 2; tr. it. *Scelte sociali e valori individuali*, Etas, Milano 1977.

¹⁰ Per illustrare questo punto, si veda il saggio di R.B. Braithwaite, *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*, The University Press, Cambridge 1955. Dall'analisi che egli presenta, risulta che un'equa divisione del tempo a disposizione di Luca e Matteo per suonare dipende dalle loro preferenze, e queste sono a loro volta legate agli strumenti che desiderano suonare. Poiché Matteo ha maggiori capacità di minaccia rispetto a Luca,

dipendenti dal fatto che il trombettista Matteo preferisce suonare contemporaneamente piuttosto che non suonare, mentre il pianista Luca preferisce il silenzio alla cacofonia, a Matteo è concesso di suonare per ventisei serate contro le diciassette di Luca. Se la situazione venisse invertita, la maggior capacità di minaccia sarebbe di Luca (vedi pp. 36 sgg.). Se d'altra parte supponiamo che Matteo sia un amante del jazz che suona la batteria, e Luca un violinista che ama le sonate, secondo quest'analisi sarà giusto che Matteo suoni ogni volta che ne abbia voglia, supponendo, come è lecito fare, che egli non si curi se Luca suona oppure no. Ovviamente c'è qualcosa di sbagliato. Risalta subito la mancanza di un'adeguata definizione dello status quo accettabile da un punto di vista morale. Non possiamo considerare come noti certi fattori contingenti e come date certe preferenze individuali, e aspettarci di chiarire il concetto della giustizia (o di equità) per mezzo di teorie della contrattazione. La concezione della posizione originaria è studiata per risolvere il problema dello status quo appropriato. Un'analoga obiezione all'analisi di Braithwaite si trova in J.R. Lucas, *Moralists and Gamesmen*, in "Philosophy", vol. 34, 1959, pp. 9 e sgg. Per un'altra discussione, si veda A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, cit., pp. 118-123, che afferma che la soluzione proposta da J.F. Nash, in *The Bargaining Problem*, in "Econometrica", vol. 18, 1950, ha, dal punto di vista etico, i medesimi difetti.

¹¹ Il velo di ignoranza è una condizione tanto naturale che alcuni pensano sia già venuto in mente a molti. Una sua formulazione è implicita, credo, nella dottrina di Kant dell'imperativo categorico, sia nel modo in cui questo criterio procedurale è definito sia nell'uso che Kant ne fa. Così, quando Kant ci dice di mettere alla prova la nostra massima considerando che cosa accadrebbe se essa fosse una legge universale di natura, si deve supporre che noi non conosciamo il nostro posto all'interno di questo sistema di natura ipotetico. Si veda per esempio la sua discussione del tema del giudizio pratico in *The Critique of the Practical Reason*, Academy Edition, vol. 5, pp. 68-72; tr. it. cit. Una simile restrizione sull'informazione la si può trovare in J.C.

Harsanyi, *Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking*, cit. Tuttavia altri aspetti della posizione di Harsanyi sono affatto differenti, ed egli usa la restrizione per sviluppare una teoria utilitarista. Vedi in proposito l'ultimo capoverso del §27.

¹² J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino 1977, libro II, cap. IV, par. 5.

¹³ Vedi R.B. Perry, *The General Theory of Value*, cit., pp. 674-682.

¹⁴ Per questa nozione di razionalità, vedi i riferimenti precedenti a Sen e Arrow, §23, n. 9. La discussione in I.M.D. Little, *A Critique of Welfare Economics*, cit., cap. II, 2, è anch'essa interessante. Riguardo alla scelta razionale in condizioni di incertezza, vedi oltre, §26, n. 18. H.A. Simon discute i limiti delle concezioni classiche della razionalità e la necessità di una teoria più realistica in *A Behavioral Model of Rational Choice*, in "Quarterly Journal of Economics", vol. 69, 1955. Vedi anche il suo saggio in *Surveys of Economic Theory*, Macmillan, London 1967, vol. 3. Per le discussioni filosofiche, vedi D. Davidson, *Actions, Reasons and Causes*, in "Journal of Philosophy", vol. 60, 1963; C.G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, The Free Press, New York 1965, pp. 463-486; J. Bennett, *Rationality*, Routledge and Kegan Paul, London 1964, e J.D. Mabbott, *Reason and Desire*, in "Philosophy", vol. 28, 1953.

¹⁵ Vedi A. Schopenhauer, *On the Basis of Ethics* (1840), tr. ingl. di E.F.J. Payne, The Liberal Arts Press, New York 1965, pp. 89-92; tr. it. *Sul fondamento della morale*, Laterza, Bari 1961.

¹⁶ Per un diverso modo di ottenere le stesse conclusioni, vedi Ph. Foot, *Moral Arguments*, in "Mind", vol. 67, 1958, e *Moral Beliefs*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", vol. 59, 1958-1959; e R.W. Beardmore, *Moral Reasoning*, Schocken Books, New York 1969, in particolare il cap. 4. Il problema del contenuto è discusso brevemente da G.F. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, Macmillan, London 1967, pp. 55-61.

¹⁷ Per un punto di vista simile, vedi B.A.O. Williams, *The Idea of Equality*, cit., p. 113.

¹⁸ Si può trovare una discussione abbastanza semplice su

questa e altre regole di scelta in condizioni di incertezza in W.J. Baumol, *Economic Theory and Operation Analysis*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs (N.J.) 1965, cap. 24. Baumol fornisce un'interpretazione geometrica di queste regole, compreso il diagramma utilizzato nel §13 per illustrare il principio di differenza (vedi pp. 558-562). Vedi anche R.D. Luce e H. Raiffa, *Games and Decisions*, cit., cap. XIII, per una descrizione più dettagliata.

¹⁹ Consideriamo la seguente tabella di guadagni e perdite. Essa rappresenta guadagni e perdite per una situazione che non è un gioco strategico. Non vi è avversario per la persona che prende le decisioni; invece, egli si trova di fronte a diverse possibili circostanze che possono o meno avere luogo. Il tipo di circostanze che entra in gioco non dipende da cosa decide la persona che sceglie, o dal fatto che essa dichiari le sue mosse in anticipo. Le cifre della tabella sono valori monetari (in centinaia di dollari), in relazione a qualche tipo di situazione iniziale. Il guadagno (g) dipende dalla decisione dell'individuo (d) e dalle circostanze (c). Quindi, $g = f(d, c)$. Assumendo che vi sono tre possibili decisioni e tre possibili circostanze, avremmo questa tabella dei guadagni e delle perdite.

Decisioni	Circostanze		
	C_1	C_2	C_3
d_1	- 7	8	12
d_2	- 8	7	14
d_3	5	6	8

La regola del maximin ci richiede di adottare la terza decisione. In questo caso, infatti, il peggio che ci può capitare è di guadagnare 500 dollari, che è meglio dell'esito peggiore di entrambe le altre azioni. Se adottiamo una di queste, possiamo perdere 700 oppure 800 dollari. Perciò la scelta di d_3 massimizza $f(d, c)$ per quel valore di c che, per un dato d , minimizza f . Il termine "maximin" significa *maximum minimorum*, e la regola richiama la nostra attenzione verso il peggio che può accadere in uno qualunque dei corsi di azione proposti, e ci spinge a decidere alla luce di esso.

²⁰ Su questo punto sono debitore a W. Fellner, *Probability and Profit*, R.D. Irvin Inc., Homewood (Ill.) 1965, pp. 140-142, dove

vengono sottolineati questi particolari.

²¹ Su questo punto sono in debito con S.A. Marglin.

²² Su Mill e Wicksell, vedi G. Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, tr. ingl. di Paul Streeten, Routledge and Kegan Paul, London 1953, pp. 38 e sgg.; tr. it. *L'elemento politico nello sviluppo della teoria economica*, Sansoni, Firenze 1981; J.J.C. Smart, in *An Outline of a Systems of Utilitarian Ethics*, The University Press, Cambridge 1961, p. 18, non risolve la questione, ma accetta il principio classico nel caso in cui sia necessario risolvere una questione di parità. Tra i convinti assertori della dottrina della media, vedi J.C. Harsanyi, *Cardinal Utility in Welfare Economics and The Theory of Risk-Taking*, cit., e *Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility*, in "Journal of Political Economy", vol. 63, 1955. R.B. Brandt, *Some Merits of One Form of Rule Utilitarianism*, cit., pp. 39-65. Occorre però tenere presente la specificazione riguardante l'approccio di Brandt che faremo nel §29, n. 31. Per una discussione su Harsanyi, vedi P.K. Pattanaik, *Risk, Impersonality and the Social Welfare Function*, in "Journal of Political Economy", vol. 76, 1968, e A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, cit., pp. 141-146.

²³ A questo riguardo seguo la parte iniziale dell'articolo di W.S. Vickrey, *Utility, Strategy, and Social Decision Rules*, in "Quarterly Journal of Economics", vol. 74, 1960, pp. 523 sgg.

²⁴ Come ciò si possa fare è stato dimostrato da J.C. Harsanyi. Vedi il suo *Cardinal Utility in Welfare Economics and the Theory of Risk Taking*, in "Journal of Political Economy", vol. 63, 1977. Per una discussione di alcune difficoltà legate a questa formulazione, vedi P.K. Pattanaik, *Voting and Collective Choice*, The University Press, Cambridge 1971 e A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, cit., pp. 141-146. Una versione accessibile del contrasto tra la nozione di utilità tradizionale e quella di Neumann-Morfenstern si può trovare in D. Ellsberg, *Classical and Current Notions of "Measurable Utility"*, in "Economic Journal", vo. 64, 1963.

²⁵ Anch'io mi sono sbagliato su questo punto. Vedi *Constitutional Liberty and the Concept of Justice*, cit., pp. 109-114. Sono grato a Gilbert Karman per avermi chiarito questo punto.

²⁶ Vedi W. Fellner, *Probability and Profit*, cit., pp. 27 sgg. Il principio di ragione insufficiente nella sua forma classica conduce notoriamente a qualche difficoltà; vedi J.M. Keynes, *A Treatise on Probability*, Macmillan, London 1921, cap. IV; tr. it. *Trattato sulla probabilità*, Clueb, Bologna 1994. Uno degli scopi di Rudolf Carnap nel suo *Logical Foundations of Probability* (University of Chicago Press, Chicago 1962²) è quello di costruire un sistema di logica induttiva, trovando altri mezzi teorici che ricoprano il ruolo del principio classico (vedi pp. 344 sgg.).

²⁷ Vedi F.Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics*, cit., pp. 52-56 e le prime pagine di *The Pure Theory of Taxation*, in "Economic Journal", vol. 7, 1897. Vedi anche R.B. Brandt, *Ethical Theory*, cit., pp. 376 sgg.

²⁸ Applico al caso di Edgeworth un argomento usato da I.M.D. Little nel suo *A Critique of Welfare Economics*, cit., contro una proposta di J.R. Hicks (vedi pp. 93 sgg., 113 sgg.).

²⁹ W. Fellner, *Probability and Profit*, cit., pp. 210-233, contiene un'utile bibliografia con alcuni brevi commenti. Di particolare importanza per gli ultimi sviluppi del cosiddetto punto di vista bayesiano è L.J. Savage, *The Foundations of Statistics*, John Wiley and Sons, New York 1954. Per una guida alla letteratura filosofica sull'argomento vedi H.E. Kiburg, *Probability Theory*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs (N.J.) 1970.

³⁰ Vedi W. Fellner, *Probability and Profit*, cit., pp. 48-67, e R.D. Luce e H. Raiffa, *Games and Decisions*, cit., pp. 318-334.

³¹ Vedi I. Kant, *Grundlagen der Metaphisik der Sitten*, in I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1913, vol. IV, pp. 427-430; tr. it. *Fondamenti della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1988, dove viene introdotta la seconda formulazione dell'imperativo categorico.

³² Mentre Brandt da un lato afferma che il codice morale di una società deve essere accettato collettivamente, e che da un punto di vista filosofico il miglior codice è quello che massimizza l'utilità media, dall'altro non sostiene che il principio di utilità deve appartenere al codice stesso. In effetti, egli nega che, per quanto riguarda la moralità collettiva, la corte d'appello definitiva deve

essere rappresentata dall'utilità. Perciò, secondo la definizione del testo, il suo approccio non è utilitarista. Vedi *Some Merits of One Form of Rule Utilitarianism*, cit., pp. 58 sgg.

³³ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, cit., pp. 415 sgg.

³⁴ Vedi R. Firth, *Ethical Absolutism and The Ideal Observer*, in "Philosophy and Phenomenological Research", vol. 12, 1952; F.C. Sharp, *Good and Ill Will*, University of Chicago Press, Chicago 1950, pp. 156-162. Per D. Hume, vedi *Treatise of Human Nature*, cit., libro III, par. III, sez. I, specialmente le pp. 574-584; tr. it. cit., e per A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, in *British Moralists*, cit., vol. I, pp. 257-277. Si può trovare una discussione generale in C.D. Broad, *Some Reflections on Moral Sense Theories in Ethics*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", vol. 45, 1944-1945. Vedi anche W.K. Kneale, *Objectivity in Morals*, in "Philosophy", vol. 25, 1940.

³⁵ R. Firth sostiene per esempio che un osservatore ideale ha vari interessi generali, ma nessuno in particolare; e questi interessi sono realmente necessari se un simile osservatore deve possedere reazioni morali significative. Non viene però detto nulla di specifico riguardo al contenuto di questi interessi, che mettono in grado di definire il modo in cui verrebbe determinato l'assenso e il dissenso di un osservatore ideale (vedi *Ethical Absolutism and the Ideal Observer*, cit., pp. 336-341).

³⁶ Vedi D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, cit., lib. II, par. I, sez. XI, e lib. III, par. I, sez. I; soprattutto le prime parti, e la sez. VI; tr. it. cit. Nell'edizione di L.A. Selby-Bigge, queste sono a pp. 316-320, 575-580, e 618 sgg.

³⁷ L'enunciazione più esplicita e completa di questo punto di vista si trova, per quanto mi risulta, in C.I. Lewis, *The Analysis of Knowledge and Valuation*, Open Court Publishing Company, La Salle (Ill.) 1946. L'intera sez. 13 del cap. 18 è importante per il nostro discorso. Lewis afferma: "Il valore per più di una persona deve essere stabilito come se le loro esperienze di valore fossero incluse in quelle di una sola persona" (p. 550). Lewis tuttavia usa questa idea per fornire una versione empirica del valore sociale; la sua teoria del giusto non è né utilitarista né empirista. J.J.C. Smart,

replicando all'idea secondo cui l'equità è una restrizione sulla massimizzazione della felicità, espone chiaramente questo punto quando chiede: "Se è razionale che io scelga il dolore di una visita dal dentista, allo scopo di evitare il dolore di un mal di denti, perché non dovrebbe essere razionale la mia scelta di un dolore per Jones, simile a quello della mia visita dal dentista, se questo è l'unico modo che ho per evitare un dolore, identico al mio mal di denti, per Robinson?" (*An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, cit., p. 26). Un'altra breve enunciazione si trova in R.M. Hare, *Freedom and Reason*, The Clarendon Press, Oxford 1963, p. 123; tr. it. *Libertà e ragione*, il Saggiatore, Milano 1971.

Per quanto ne so, la fusione di tutti i desideri in uno solo non è mai stata chiaramente affermata dai classici. Essa sembra però implicita nel paragone che Edgeworth fa tra "mécanique celeste" e "mécanique sociale", e nella sua idea che un giorno la seconda possa prendere posto accanto alla prima, essendo entrambe fondate su un principio di massima, "la vetta suprema della scienza morale e fisica". Egli afferma: "Allo stesso modo in cui i movimenti di ogni particella, libera o vincolata, in un cosmo fisico sono continuamente subordinati alla massima somma totale dell'energia accumulata, così i moti di ogni anima, sia essa egoisticamente isolata o vincolata simpateticamente, possono essere sempre in grado di attuare la massima energia del piacere, il divino amore dell'universo" (*Mathematical Psychics*, cit., p. 12). H. Sidgwick si mostra sempre più cauto, e vi sono solo accenni a questa dottrina in *The Methods of Ethics*. Però, almeno in un punto, egli è pronto ad affermare che la nozione di bene universale è costruita a partire dal bene dei diversi individui, nello stesso modo in cui il bene (globale) di un singolo individuo viene costituito dai differenti beni che si succedono l'uno all'altro nella serie temporale dei suoi stati di coscienza (p. 382). Questa interpretazione è confermata dalla sua seguente affermazione: "Quindi, se quando qualcuno concentra ipoteticamente la sua attenzione su di sé, il Bene viene concepito naturalmente e in modo quasi inevitabile come piacere, allora possiamo ragionevolmente concludere che il Bene di un numero qualunque di esseri simili, indipendentemente dal tipo delle loro

relazioni reciproche, non può essere di qualità fondamentale diversa” (p. 405). Sidgwick credeva anche che l’assioma della prudenza razionale non fosse meno problematico di quello della benevolenza razionale. Possiamo domandarci, allo stesso titolo, perché dovremmo preoccuparci allo stesso modo dei nostri sentimenti futuri e di quelli di altre persone (pp. 418 sgg.). Probabilmente egli pensava che la risposta fosse la stessa in entrambi i casi: è necessario ottenere la massima somma di soddisfazione. Queste osservazioni sembrano suggerire un punto di vista favorevole alla fusione.

³⁸ Vedi C.I. Lewis, *The Analysis of Knowledge and Valuation*, cit., p. 547.

³⁹ Quest’idea si trova in Th. Nagel, *The Possibility of Altruism*, The Clarendon Press, Oxford 1970, pp. 140 sgg.; tr. it. *La possibilità* il Mulino, Bologna 1994.

Parte seconda
ISTITUZIONI

Capitolo IV. Eguale libertà

Lo scopo dei tre capitoli della seconda parte è illustrare il contenuto dei principi di giustizia. Ciò avverrà mediante la descrizione di una struttura di base che soddisfa questi principi, e per mezzo dell'esame dei doveri e degli obblighi cui essa dà luogo. Le istituzioni principali di questa struttura sono quelle di una democrazia costituzionale. Non intendo affermare che questi assetti siano i soli a essere giusti. Mia intenzione è piuttosto mostrare che i principi di giustizia, finora discussi astraendo dalle forme istituzionali, definiscono una concezione politica attuabile e rappresentano un'approssimazione ragionevole e un'estensione dei nostri giudizi ponderati. In questo capitolo inizierò con l'esporre una sequenza a quattro stadi, che rende chiaro il modo in cui vanno applicati i principi per istituzioni. Vengono poi descritti brevemente due elementi della struttura di base, e viene definito il concetto di libertà. Successivamente, vengono messi in discussione tre problemi di eguale libertà: l'eguale libertà di coscienza, la giustizia politica e gli eguali diritti politici, l'eguale libertà della persona e il suo rapporto con il governo della legge. Dopo di ciò, ci occuperemo del significato della priorità della libertà, e concluderemo con una breve trattazione dell'interpretazione kantiana della posizione originaria.

31. *La sequenza a quattro stadi*

È evidente che, per semplificare l'applicazione dei due principi di giustizia, è necessario un qualche genere di struttura. Consideriamo tre tipi di giudizio che un cittadino deve formulare. In primo luogo egli deve giudicare la giustizia della legislazione e delle politiche sociali. Ma egli sa anche che le sue opinioni non coincideranno sempre con quelle degli altri, poiché i giudizi e le credenze tendono a essere differenti, soprattutto quando sono in gioco i loro interessi. In secondo luogo, quindi, un cittadino deve decidere quali assetti costituzionali sono giusti per conciliare opinioni contrastanti sulla giustizia. Possiamo considerare il processo politico come una macchina che genera decisioni sociali quando riceve in entrata le opinioni dei rappresentanti e dei loro delegati. Il cittadino considererà alcuni modi di organizzazione di questa macchina come più giusti di altri. Quindi una completa concezione della giustizia è in grado non soltanto di valutare leggi e politiche, ma può anche classificare procedure che selezionano il tipo di opinione politica che andrà trasformata in legge. C'è anche un terzo problema. Il cittadino accetta come giusta una certa costituzione, e pensa che certe procedure tradizionali siano appropriate, per esempio la procedura della regola di maggioranza opportunamente circoscritta. Ma poiché il processo politico è, nel migliore dei casi, un esempio di giustizia procedurale imperfetta, egli deve accertarsi dei casi in cui i provvedimenti legislativi della maggioranza vanno rispettati, e dei casi in cui, invece, vanno rifiutati come non più vincolanti. In breve, egli deve essere in grado di determinare i fondamenti e i limiti del dovere e dell'obbligo politici. Perciò, una teoria della giustizia deve trattare almeno tre tipi di questioni, e ciò indica che può essere utile considerare i principi come applicati in una sequenza a più stadi.

A questo punto, quindi, introduco un'elaborazione della posizione originaria. Sinora ho supposto che, una volta scelti i principi di giustizia, le parti ritornino al loro posto nella società, e di conseguenza giudichino per mezzo di questi principi le loro pretese riguardo al sistema sociale. Se però immaginiamo che, in

una sequenza definita, abbiano luogo diversi stadi intermedi, questa sequenza può fornire uno schema per fare una scelta delle difficoltà da affrontare. Ciascuno stadio deve rappresentare un punto di vista appropriato da cui considerare un certo genere di questioni.¹ Suppongo quindi che le parti, dopo che hanno adottato i principi di giustizia nella posizione originaria, passino a un'assemblea costituente [*constitutional convention*]. A questo punto, esse devono decidere sulla giustizia delle forme politiche e scegliere una costituzione; sono, per così dire, delegati a quest'assemblea. Nel rispetto dei vincoli per i principi di giustizia già scelti, le parti devono proporre un sistema per i poteri costituzionali di governo e per i diritti fondamentali dei cittadini. È in questa fase che esse valutano la giustizia delle procedure per occuparsi delle diverse opinioni politiche. Poiché è già avvenuto un accordo sulla concezione della giustizia appropriata, il velo di ignoranza è parzialmente sollevato. Naturalmente i partecipanti all'assemblea non possiedono alcuna informazione particolare che riguarda i singoli individui; essi non conoscono la propria posizione sociale, il loro posto nella distribuzione degli attributi naturali o la propria concezione del bene. Ma, oltre alla comprensione dei principi della teoria sociale, ora conoscono i fatti generali rilevanti per la loro società, vale a dire circostanze naturali e risorse, il livello dello sviluppo economico e della cultura politica, e così via. Essi non si limitano più all'informazione implicita nelle circostanze di giustizia. Data la loro conoscenza teorica, e i fatti generali pertinenti per la loro società, essi devono scegliere la costituzione giusta più efficace, cioè quella che soddisfa i principi di giustizia, ed è progettata nel migliore dei modi per condurre a una legislazione giusta ed efficace.²

A questo punto è necessario distinguere due problemi. Da un punto di vista ideale, una costituzione giusta dovrebbe essere una giusta procedura predisposta per garantire un giusto risultato. La procedura sarebbe rappresentata dal processo politico regolato dalla costituzione, il risultato dall'insieme delle leggi emanate, mentre i principi di giustizia definirebbero un criterio indipendente sia per la procedura sia per il risultato. Nella ricerca dell'ideale di

una giustizia procedurale perfetta (§14), il primo problema è determinare una giusta procedura. Per ottenere ciò, le libertà di eguale cittadinanza devono essere incorporate nella costituzione, e protette da essa. Queste libertà includono la libertà di coscienza e di pensiero, quella della persona, ed eguali diritti politici. Il sistema politico, che assumo abbia la forma di una democrazia costituzionale, non sarebbe una giusta procedura se non comprendesse queste libertà.

Chiaramente, qualunque procedura politica realizzabile può generare un risultato ingiusto. Infatti non esiste uno schema di norme politiche procedurali che garantisca di evitare leggi ingiuste. Nel caso di un regime costituzionale, ma in realtà in ogni forma politica, l'ideale della giustizia procedurale perfetta non può essere realizzato. Il migliore schema che è possibile raggiungere è quello di una giustizia procedurale imperfetta. Tuttavia, alcuni schemi possiedono una tendenza più spiccata di altri a generare leggi ingiuste. Il secondo problema è quindi selezionare tra gli assetti procedurali giusti e realizzabili quelli che hanno le maggiori probabilità di condurre a un ordinamento giuridico giusto ed efficace. Questo è ancora una volta il problema di Bentham, riguardo all'identificazione artificiale degli interessi, solo che ora le regole (la giusta procedura) devono essere strutturate in modo da dare una legislazione (il giusto risultato) che tenda ad accordarsi con i principi di giustizia invece che con quello di utilità. Un'intelligente soluzione di questo problema richiede la conoscenza delle credenze e degli interessi tipici dei soggetti dell'ordinamento e delle tattiche politiche che essi non considereranno razionale usare date le circostanze: si assume quindi che i delegati siano a conoscenza di queste cose. Dato che essi non possiedono alcuna informazione riguardo ai singoli individui, inclusi loro stessi, l'idea della posizione originaria non ne viene influenzata.

Assumo che, nella struttura di una costituzione giusta, i due principi di giustizia già scelti definiscano uno standard indipendente per il risultato desiderato. Se un simile standard non esiste, allora il problema del progetto costituzionale non è ben

formulato, perché questa decisione viene presa esaminando tutte le costituzioni giuste attuabili (date, per esempio, per enumerazione sulla base della teoria sociale), alla ricerca di quella che, nelle circostanze del momento, ha le maggiori probabilità di dar luogo ad assetti sociali giusti ed efficienti. Siamo ora giunti allo stadio legislativo, il prossimo passo della sequenza. La giustizia delle leggi e delle politiche deve essere valutata in questa prospettiva. I provvedimenti proposti vengono giudicati dalla posizione di un legislatore rappresentativo che, come al solito, non conosce i dettagli che lo riguardano. Le leggi devono soddisfare non soltanto i principi di giustizia, ma qualunque limitazione stabilita dalla costituzione. Tramite gli stadi dell'assemblea costituente e della legislazione, si trova la costituzione migliore.

Di solito, è ragionevolmente opinabile se la legislazione, specialmente in relazione alle politiche economiche e sociali, sia giusta o ingiusta. In simili casi, il giudizio dipende frequentemente sia dalla filosofia politica ed economica, sia dalla teoria sociale in generale. Spesso, il massimo che possiamo dire di una legge o di una strategia politica è che non è almeno evidentemente ingiusta. Una precisa applicazione del principio di differenza richiede, di regola, una maggiore quantità di informazione di quella che possiamo aspettarci di avere e, in ogni caso, maggiore di quella richiesta dall'applicazione del primo principio. Spesso la situazione in cui vengono violate le eguali libertà è perfettamente ovvia ed evidente. Queste violazioni non sono soltanto ingiuste, ma è anche possibile vedere chiaramente la loro ingiustizia: essa è evidente nella struttura pubblica delle istituzioni. Questa situazione è però relativamente rara con le politiche economiche e sociali regolate dal principio di differenza.

Immagino quindi una divisione del lavoro tra stadi in cui ciascuno ha a che fare con diverse questioni di giustizia sociale. Questa divisione corrisponde approssimativamente alle due parti della struttura di base. Il primo principio di eguale libertà è lo standard principale per l'assemblea costituente. I suoi requisiti principali sono che i diritti fondamentali della persona e le libertà di coscienza e di pensiero siano protetti, e che il processo politico

nel suo complesso sia una procedura giusta. La costituzione stabilisce quindi uno stabile status comune di eguale cittadinanza e realizza la giustizia politica. Il secondo principio entra in gioco nello stadio legislativo. Esso richiede che le politiche sociali ed economiche siano finalizzate alla massimizzazione delle aspettative a lungo termine dei meno avvantaggiati, in condizioni di equa eguaglianza di opportunità, e a condizione che siano mantenute le eguali libertà. A questo punto viene chiamato in causa l'intero campo dei fatti generali economici e sociali. La seconda parte della struttura di base contiene le distinzioni e le gerarchie delle forme politiche, economiche e sociali, necessarie a una cooperazione sociale efficiente e reciprocamente vantaggiosa. Perciò la priorità del primo principio di giustizia sul secondo si riflette nella priorità dell'assemblea costituente rispetto allo stadio legislativo.

L'ultimo stadio è quello dell'applicazione, da parte di giudici e amministratori, delle norme ai casi particolari, e del loro rispetto, in generale, da parte dei cittadini. In questo stadio, ognuno ha pieno accesso a tutti i fatti. Non permane alcun limite alla conoscenza, poiché l'intero sistema di norme è stato adottato e si applica alle persone in virtù delle loro caratteristiche e delle circostanze. Tuttavia, non è da questo punto di vista che dobbiamo decidere i fondamenti e i limiti del dovere e dell'obbligo politici. Questo terzo tipo di problema appartiene alla teoria dell'osservanza parziale, e i suoi principi sono discussi dal punto di vista della posizione originaria, dopo che sono stati scelti quelli della teoria ideale (§39). Quando li abbiamo a disposizione, possiamo vedere la nostra situazione particolare dalla prospettiva dell'ultimo stadio, come per esempio nei casi della disobbedienza civile e dell'obiezione di coscienza (§§57-59).

La disponibilità delle conoscenze nella sequenza a quattro stadi è più o meno la seguente. Distinguiamo fra tre tipi di fatti: i primi principi della teoria sociale (e di altre teorie che possono essere rilevanti) e le loro conseguenze; fatti generali riguardanti la società, quali le dimensioni e il livello di sviluppo economico, la struttura istituzionale, l'ambiente naturale e così via; e, da ultimo, fatti particolari riguardanti gli individui, quali la loro posizione

sociale, le loro doti naturali e i loro peculiari interessi. Nella posizione originaria, gli unici fatti particolari a conoscenza delle parti sono quelli che possono essere ricavati dalle circostanze di giustizia. Anche se conoscono i primi principi della teoria sociale, il corso della storia è loro precluso; essi non possiedono alcuna informazione su quanto frequentemente la società ha assunto questa o quella forma, o su quali tipi di società esistono in quel momento. Tuttavia, negli stadi successivi, sono messi a loro disposizione i fatti generali della loro società, ma non i particolari della loro condizione. Le limitazioni sulla conoscenza possono essere indebolite, poiché i principi di giustizia sono già stati scelti. Il flusso dell'informazione è determinato, in ogni stadio, da quanto richiesto per un'applicazione intelligente di questi principi al tipo di problemi di giustizia che si presentano; nello stesso tempo, tutte le conoscenze che potrebbero dare luogo a pregiudizi e distorsioni, e che potrebbero spingere gli individui gli uni contro gli altri, vengono eliminate. La nozione di applicazione razionale e imparziale dei principi definisce il tipo di conoscenza ammissibile. Evidentemente, nell'ultimo stadio non vi sono ragioni per alcuna forma di velo di ignoranza, e vengono abbandonate tutte le restrizioni.

È essenziale ricordare che la sequenza a quattro stadi è uno strumento per applicare i principi di giustizia. Questo schema fa parte della teoria della giustizia come equità, e non è una descrizione di come funzionano realmente le assemblee costituenti e le legislature. Esso presenta una serie di punti di vista dai quali vanno sistemati i diversi problemi di giustizia; ciascun punto di vista porta con sé i vincoli adottati negli stadi precedenti. Perciò, una costituzione giusta è una costituzione che i delegati razionali accetterebbero per la loro società, sotto le restrizioni del secondo stadio. Analogamente chiamiamo leggi giuste e politiche giuste quelle che verrebbero promulgate e attuate nello stadio legislativo. Naturalmente questa verifica è spesso indeterminata: non sempre risulta chiaro quale tra le diverse costituzioni e i vari assetti economici e sociali verrebbe scelto. In casi del genere, anche la giustizia è indeterminata nella stessa misura. Le istituzioni entro

l'ambito consentito sono ugualmente giuste, e ciò significa che potrebbero essere scelte; esse sono compatibili con tutti i vincoli della teoria. Perciò, in molte questioni di politica economica e sociale, dobbiamo appoggiarci a una nozione di giustizia procedurale quasi pura: le leggi e le politiche sono giuste a condizione che cadano all'interno dell'ambito consentito, e che la legislatura le abbia effettivamente trasformate in legge, in modi autorizzati da una costituzione giusta. Questa indeterminatezza della teoria della giustizia non è di per sé un difetto; non è nulla di diverso da quello che ci dovremmo aspettare. La teoria della giustizia come equità si dimostrerà una teoria degna di interesse, se descriverà l'ambito della giustizia in modo più coerente con i nostri giudizi ponderati di quanto non facciano le teorie esistenti, e se sarà in grado di mettere in luce con maggiore acutezza gli errori più gravi che una società dovrebbe evitare.

32. Il concetto di libertà

Nella discussione sull'applicazione del primo principio di giustizia cercherò di evitare la disputa intorno al significato della libertà che ha così spesso turbato questo tema. Lascero da parte la controversia tra i sostenitori della libertà positiva o negativa, riguardo al modo in cui la libertà debba essere definita. Credo infatti, in generale, che queste discussioni non debbano occuparsi per nulla di definizioni, bensì dei relativi valori delle varie libertà, quando esse entrano in conflitto. Di conseguenza, uno potrebbe voler affermare, come ha fatto Constant, che la cosiddetta libertà dei moderni ha maggior valore di quella degli antichi. Anche se entrambi i tipi di libertà sono profondamente radicati nelle aspirazioni umane, la libertà di pensiero e di coscienza, le libertà della persona e quelle civili, non dovrebbero essere sacrificate alla libertà politica, a quella di partecipare egualmente agli affari politici.³ Questo problema appartiene chiaramente alla filosofia politica sostantiva, e per risolverlo è necessaria una teoria del giusto e della giustizia. Le questioni di definizione possono avere al

massimo un ruolo accessorio.

Di conseguenza, assumerò semplicemente che ogni libertà possa essere spiegata riferendosi a tre elementi: gli agenti quali esseri liberi, le restrizioni o limitazioni da cui sono liberi, e ciò che sono liberi di fare o non fare. Le spiegazioni complete della libertà forniscono l'informazione pertinente a queste tre cose.⁴ Molto spesso alcuni temi risultano chiari in base al contesto, e una spiegazione completa non è necessaria. La descrizione generale di una libertà ha quindi la forma seguente: questa o quella persona (o persone) è libera (o non libera) da questo o quel vincolo (o insieme di vincoli) di fare (o non fare) questo o quello. Sia le associazioni sia le persone naturali possono essere libere o non libere, e i vincoli possono spaziare dai doveri e dalle proibizioni definite dal diritto, alle influenze coercitive che nascono dall'opinione pubblica e dalla pressione sociale. Per la maggior parte dei casi, discuterò della libertà in relazione alle restrizioni legali e costituzionali. In questi casi, la libertà è una certa struttura delle istituzioni, un certo sistema di norme pubbliche che definiscono diritti e doveri. Su questo sfondo le persone hanno la libertà di fare una cosa, quando sono libere da certi vincoli che riguardano il farla o il non farla, e quando il farla o il non farla è protetto contro l'interferenza di altre persone. Se, per esempio, consideriamo la libertà di coscienza come definita dal diritto, allora gli individui hanno questa libertà fondamentale quando sono liberi di perseguire i loro interessi morali, filosofici o religiosi, senza che vi siano restrizioni legali che richiedono loro di impegnarsi o di non impegnarsi in una qualunque particolare forma di pratica religiosa o di altro genere, e quando gli altri hanno il dovere legale di non interferire. Qualunque libertà particolare è caratterizzata da un complesso piuttosto intricato di diritti e doveri. Non soltanto deve essere permesso agli individui di fare o non fare una cosa, ma il governo e le altre persone hanno anche il dovere legale di non creare ostacoli. Non discuterò in dettaglio questi diritti e doveri, poiché supporrò che comprendiamo la loro natura in modo sufficiente per le nostre finalità.

Alcuni brevi chiarimenti. Innanzitutto, si deve ricordare che le

libertà fondamentali vanno affermate come un tutto, come un sistema. Il valore di una tra queste libertà dipende normalmente dalla specificazione delle altre libertà. In secondo luogo, assumo che in condizioni ragionevolmente favorevoli esista sempre un modo per definire queste libertà così che simultaneamente possa essere garantita l'applicazione più importante di ciascuna proteggendo gli interessi fondamentali. O almeno che tutto ciò sia possibile una volta che si sia aderito coerentemente ai due principi e alle priorità loro associate. Infine, data questa versione delle libertà fondamentali, si assume essere chiaro per la gran parte se un'istituzione legale limiti effettivamente una libertà fondamentale oppure semplicemente la regoli. Per fare un esempio, certe norme sono necessarie per regolare una discussione; senza accettare procedure ragionevoli che regolano il dibattito, la libertà di parola perde il suo valore. D'altra parte, un divieto di argomentare a favore di certe opinioni religiose, morali o politiche o comunque di sostenerle costituisce una restrizione della libertà e come tale va giudicata.⁵ Perciò come delegati a una convenzione costituzionale, o anche come membri di un'assemblea legislativa, le parti devono decidere come le varie libertà siano concepite, in modo da avere come risultato il migliore sistema totale di libertà. Esse devono notare la distinzione tra una regolazione e una restrizione: ma in molte occasioni saranno obbligate a confrontare una libertà fondamentale con un'altra, per esempio la libertà di parola con il diritto a un processo equo. Il miglior sistema di libertà dipende così dalla totalità delle limitazioni cui sono sottoposte.

Anche se le eguali libertà possono quindi essere ristrette, queste limitazioni sono soggette a certi criteri espressi dal significato dell'eguale libertà e dall'ordinamento seriale dei due principi di giustizia. A prima vista, ci sono due modi di contravvenire al primo principio: l'ineguaglianza della libertà, come quando una classe di persone gode di una maggiore libertà di un'altra; l'estensione della libertà, come quando la libertà è meno estesa di quanto dovrebbe essere. Tutte le libertà di eguale cittadinanza devono essere le stesse per ogni membro della società. Ciò nonostante, alcune eguali libertà possono essere più estese di

altre, assumendo che sia possibile confrontare le loro estensioni. Più realisticamente, se supponiamo che, nella migliore delle ipotesi, ciascuna libertà possa avere una misura interna su di una propria scala, le varie libertà possono essere ampliate o ristrette secondo il modo in cui si influenzano reciprocamente. Una libertà fondamentale che cade sotto il primo principio può essere limitata solo in nome della libertà stessa, cioè soltanto allo scopo di assicurare che essa, o un'altra libertà fondamentale, siano adeguatamente protette, o di realizzare nel migliore dei modi l'unico sistema delle libertà. La realizzazione dello schema globale della libertà dipende soltanto dalla definizione e dall'estensione delle libertà particolari. Naturalmente questo schema va sempre valutato nella prospettiva di un eguale cittadino rappresentativo. Nella prospettiva dell'assemblea costituente o dello stadio legislativo (a seconda dei casi), dobbiamo chiederci quale sistema sarebbe razionale che egli preferisse.

Un ultimo punto. L'incapacità di trarre vantaggio dai propri diritti e dalle proprie opportunità, risultante dalla povertà e dall'ignoranza e da una generale mancanza di mezzi, viene spesso calcolata tra i vincoli decisivi della libertà. Non intendo tuttavia sostenere ciò e desidero invece considerare queste cose come influenti sul valore [*worth*] della libertà, il valore [*value*] che hanno per gli individui i diritti definiti dal primo principio. Accettando questa interpretazione e assumendo che il sistema totale delle libertà fondamentali sia configurato nel modo che abbiamo spiegato, possiamo notare che la struttura di base in due parti permette una conciliazione della libertà e dell'eguaglianza. La libertà e il valore della libertà sono quindi distinti nel seguente modo: la libertà è rappresentata dal sistema globale delle libertà di eguale cittadinanza, mentre il valore della libertà per le persone e i gruppi dipende dalla loro capacità di promuovere i propri fini all'interno della struttura definita dal sistema. La libertà in quanto eguale libertà è la stessa per tutti; non si può dare nulla in cambio di una libertà minore di quella eguale. Ma il valore della libertà non è lo stesso per tutti. Alcuni hanno maggiore autorità e ricchezza, e quindi maggiori mezzi per raggiungere i loro scopi. Tuttavia, si può

dare qualcosa in cambio di un minor valore della libertà, poiché la capacità che i membri meno fortunati della società hanno di raggiungere i propri fini sarebbe ancora minore se essi non accettassero le ineguaglianze esistenti, in tutti i casi in cui sia soddisfatto il principio di differenza. Ma il dare qualcosa in cambio di un minor valore della libertà non va confuso con il considerare buona una libertà ineguale. Considerando i principi insieme, la struttura di base deve massimizzare il valore che ha per i meno avvantaggiati lo schema globale della eguale libertà condivisa da tutti. Ciò definisce il fine della giustizia sociale.

Queste osservazioni sul concetto di libertà sono purtroppo astratte. A questo stadio, non servirebbe a nulla classificare sistematicamente le varie libertà. Assumerò quindi che noi abbiamo un'idea sufficientemente chiara delle distinzioni tra di esse, e che, a mano a mano che affronteremo i diversi casi, questi argomenti tenderanno gradualmente a sistemarsi. Nei paragrafi successivi discuterò il primo principio di giustizia in relazione alle libertà di coscienza e di pensiero, alla libertà politica, e a quella della persona in quanto protetta dal governo della legge. Queste applicazioni forniscono un'occasione per chiarire il significato delle eguali libertà, e per presentare ulteriori ragioni a favore del primo principio. Inoltre, ciascun caso illustra l'uso dei criteri che limitano e regolano le diverse libertà, e quindi esemplifica il significato della priorità della libertà. Si deve tuttavia sottolineare che questa versione delle libertà fondamentali non può essere presa come un criterio preciso che determini quando siamo giustificati a restringere una libertà, fondamentale o meno che sia. Non c'è alcun modo qui di evitare il ricorso al nostro senso di equilibrio e al giudizio. Come sempre, lo scopo è quello di formulare una concezione della giustizia che, per quanto si affidi alle nostre capacità intuitive, aiuti tuttavia a rendere coerenti i nostri giudizi ponderati di giustizia (§8). Le regole di priorità devono contribuire a ottenere questo risultato evidenziando alcune vicende strutturali fondamentali della visione morale.

33. *Eguale libertà di coscienza*

Nel capitolo precedente ho osservato che una delle caratteristiche più attraenti dei principi di giustizia è quella di garantire una valida protezione alle eguali libertà. Nei paragrafi seguenti intendo esaminare l'argomento per il primo principio in modo più dettagliato, considerando le basi della libertà di coscienza.⁶ Sinora, anche se abbiamo supposto che le parti rappresentino linee continue di pretese, e che si preoccupino dei loro immediati discendenti, questa caratteristica non è stata sottolineata. Non ho neppure messo in rilievo il fatto che le parti devono assumere di poter avere interessi morali, religiosi o filosofici, che non possono essere messi a repentaglio, se non in mancanza di alternative. Si potrebbe affermare che esse si considerano depositarie di obblighi morali o religiosi che devono poter essere libere di rispettare. Naturalmente, dal punto di vista della giustizia come equità, questi obblighi sono autoimposti; non sono vincoli stabiliti da questa concezione della giustizia. Ciò che conta è che le persone nella posizione originaria non devono considerare se stesse come singoli individui isolati. Esse assumono, al contrario, di avere degli interessi che devono proteggere nel migliore dei modi, e inoltre di avere legami con certi membri della successiva generazione che avanzerà anch'essa pretese simili. Una volta che le parti abbiano preso in considerazione ciò, gli argomenti a favore dei principi di giustizia ne risultano molto rafforzati, come tenterò ora di mostrare.

La questione dell'eguale libertà di coscienza è nota. Si tratta di uno dei punti fissi dei nostri giudizi ponderati di giustizia. Ma, proprio per questo, essa illustra la natura dell'argomento per il principio dell'eguale libertà. In questo caso, il ragionamento può essere generalizzato per un'applicazione ad altre libertà, sebbene non sempre con la medesima forza. Venendo alla libertà di coscienza, sembra evidente che le parti debbano scegliere i principi che garantiscono l'integrità della loro libertà morale e religiosa. Naturalmente, non conoscono le loro convinzioni morali o religiose, o il particolare contenuto dei loro obblighi morali o

religiosi così come esse li interpretano. In realtà le parti non sanno di considerare se stesse come aventi questi obblighi. La possibilità che lo sappiano è sufficiente per l'argomento, anche se proporrò una assunzione più forte. Inoltre, le parti non sanno dove si troveranno le loro opinioni morali e religiose nella loro società, per esempio se nella maggioranza o nella minoranza. Tutto ciò che sanno è di avere obblighi che interpretano in questo modo. La questione che devono decidere è quale principio dovrebbero adottare per regolare le libertà dei cittadini rispetto ai loro fondamentali interessi religiosi, morali e filosofici.

Sembra che l'eguale libertà di coscienza sia il solo principio che le persone nella posizione originaria possono riconoscere. Esse non possono arrischiare la libertà permettendo che la dottrina religiosa o morale dominante perseguiti o sopprima le altre a proprio piacimento. Anche dando per scontato (e ciò è discutibile) che è più probabile che si finisca con l'appartenere alla maggioranza (a patto che esista), giocare d'azzardo in questo modo dimostrerebbe che uno non prende sul serio le proprie convinzioni religiose e morali, oppure non valuta molto la libertà di esaminare le proprie credenze. D'altronde, le parti non potrebbero neppure accettare il principio di utilità. In questo caso, la loro libertà sarebbe soggetta al calcolo degli interessi sociali, ed esse autorizzerebbero una sua restrizione, se ciò portasse a un maggiore saldo netto di soddisfazione. Naturalmente, come abbiamo visto, un utilitarista potrebbe tentare di affermare, a partire dai fatti generali della vita sociale, che, se il calcolo dei vantaggi è eseguito in modo appropriato, esso non giustifica mai simili limitazioni, perlomeno nel caso di condizioni di cultura ragionevolmente favorevoli. Ma anche se le parti ne fossero persuase, esse potrebbero ugualmente garantire la propria libertà adottando direttamente il principio dell'eguale libertà. Non c'è nulla da guadagnare nel non farlo, e nella misura in cui non è chiaro il risultato di un calcolo attuariale, c'è molto da perdere. In realtà, se si dà un'interpretazione realistica della conoscenza generale a disposizione delle parti (vedi la fine del §26), esse sono costrette a rifiutare il principio utilitarista. Queste considerazioni acquistano

maggior forza a causa della complessità e della vaghezza di questi calcoli (se così possiamo definirli) nella misura in cui è necessario eseguirli in pratica.

Inoltre, l'accordo iniziale sul principio di eguale libertà è definitivo. Un individuo che riconosca obblighi morali e religiosi li considera assolutamente vincolanti, nel senso che egli non può limitare il suo rispetto per essi nell'interesse di mezzi maggiori per promuovere i suoi altri scopi. I maggiori benefici economici e sociali non sono una ragione sufficiente per accettare qualcosa di meno dell'eguale libertà. Sembra possibile acconsentire a una libertà ineguale soltanto se esiste una minaccia di coercizione cui sarebbe poco saggio resistere dal punto di vista della libertà stessa. Un esempio di situazione potrebbe essere quello in cui le opinioni morali e religiose di una persona sono tollerate, a condizione che essa non protesti, mentre la richiesta di un'eguale libertà condurrebbe a una repressione maggiore di quella cui ci si potrebbe efficacemente opporre. Ma, nella prospettiva della posizione originaria, non c'è alcun modo per accertare la forza relativa delle varie dottrine, e così queste considerazioni non hanno luogo. Il velo di ignoranza porta a un accordo sul principio dell'eguale libertà; e la forza degli obblighi morali e religiosi, così come gli individui li interpretano, sembra richiedere che i due principi siano posti in un ordinamento seriale, almeno quando vengono applicati alla libertà di coscienza.

In contrasto con il principio di eguale libertà, si potrebbe affermare che, per esempio, le sette religiose non possono riconoscere alcun principio che limiti le loro pretese reciproche. Poiché il dovernei confronti delle leggi religiose e divine è assoluto, non è permesso, da un punto di vista religioso, alcun accordo tra persone appartenenti a fedi diverse. È certo che si è spesso agito come se si volesse questa dottrina. Non è tuttavia necessario portare argomenti contro di essa. È sufficiente che, nel caso sia possibile accordarsi su qualche principio, questo debba essere quello dell'eguale libertà. Una persona può realmente pensare che altre debbano riconoscere le sue stesse credenze e i suoi stessi primi principi, e che, se ciò non accade, esse cadano in

un deplorabile errore e smarriscono la via della salvezza. Ma una comprensione degli obblighi religiosi e dei primi principi morali e filosofici mostra che non ci si può attendere che gli altri si accontentino di una minore libertà. E, ancor meno, possiamo chiedere loro di riconoscerci come autentici interpreti dei loro doveri religiosi e dei loro obblighi morali.

Dobbiamo ora osservare che queste ragioni a favore del primo principio ricevono ulteriore conferma, una volta preso in considerazione l'interesse delle parti per la generazione successiva. Poiché esse hanno il desiderio di ottenere simili libertà per i loro discendenti, e poiché anche queste libertà sono garantite dal principio di eguale libertà, non vi è alcun conflitto di interesse tra generazioni. Inoltre la generazione successiva potrebbe sollevare obiezioni alla scelta di questo principio soltanto se le prospettive offerte da qualche altra concezione, per esempio l'utilitarismo o il perfezionismo, fossero così attraenti da ritenere che le persone nella posizione originaria li avessero rifiutati senza tenere conto dei loro discendenti. Possiamo esprimere questo punto notando, per esempio, che se un padre dovesse asserire di accettare il principio dell'eguale libertà, un figlio non potrebbe obiettare che, se egli (il padre) facesse così, trascurerebbe i suoi (del figlio) interessi. I vantaggi degli altri principi non sono in fondo così grandi, e appaiono in realtà incerti e ipotetici. Il padre potrebbe rispondere che, quando la scelta dei principi influenza la libertà degli altri, la decisione, se possibile, deve sembrare loro ragionevole e responsabile una volta divenuti adulti. Coloro che si preoccupano degli altri devono scegliere per questi ultimi alla luce di ciò che essi vorranno, qualsiasi altra cosa essi vogliano, una volta raggiunta la maturità. Di conseguenza, tenendo conto dei beni primari, le parti presumono che i loro discendenti vorranno che la loro libertà sia protetta.

A questo punto ci troviamo di fronte al principio del paternalismo che deve guidare le decisioni prese per conto di altri (§39). Dobbiamo scegliere per gli altri allo stesso modo in cui abbiamo motivo di credere che essi sceglierebbero per se stessi, se fossero nell'età della ragione e decidessero in modo razionale. I

fiduciari, i tutori e i benefattori devono agire così, ma poiché essi generalmente conoscono la situazione e gli interessi dei loro protetti e beneficiari, possono spesso fare stime accurate riguardo a ciò che è o sarà voluto. Le persone nella posizione originaria non hanno tuttavia la possibilità di sapere, riguardo ai loro discendenti, nulla di più di quanto sanno rispetto a se stesse, e così, anche in questo caso, esse devono affidarsi alla teoria dei beni primari. Perciò un padre può affermare che sarebbe un irresponsabile se non garantisse i diritti dei suoi discendenti per mezzo dell'adozione del principio dell'eguale libertà. Nella prospettiva della posizione originaria, egli deve assumere che questo è quanto essi finiranno per riconoscere come il proprio bene.

Prendendo come esempio la libertà di coscienza, ho tentato di mostrare in che modo la giustizia come equità fornisce forti argomenti a favore dell'eguale libertà. Credo che lo stesso tipo di ragionamento si applichi in altri casi, anche se non sempre con la medesima forza. Non intendo tuttavia negare che argomenti persuasivi sulla libertà possano venire da altre posizioni. Il principio di utilità, nel modo in cui lo intese Mill, spesso sostiene la libertà. Mill definisce il concetto di valore in riferimento agli interessi dell'essere umano in quanto essere progressivo. Per mezzo di questa idea intende gli interessi che gli esseri umani avrebbero e le attività cui preferirebbero dedicarsi in condizioni che incoraggiano la libertà di scelta. Egli adotta infatti un criterio di scelta basato sul valore: un'attività è migliore di un'altra, se viene preferita da coloro che sono in grado di svolgerle entrambe, e che le hanno provate tutte e due in condizioni di libertà.⁷

Usando questo principio, Mill adduce essenzialmente tre ragioni per le istituzioni libere. In primo luogo esse sono necessarie per sviluppare le capacità e i poteri delle persone, per incoraggiare nature forti e vigorose. A meno che le loro abilità non vengano educate intensamente, e le loro nature rafforzate, le persone non saranno in grado di sperimentare e di impegnarsi nelle preziose attività di cui sono capaci. In secondo luogo, le istituzioni di libertà e l'opportunità di fare esperienza che esse permettono sono necessarie almeno in una certa misura, se le preferenze per attività

diverse devono essere razionali e consapevoli. Gli esseri umani non hanno altro modo di sapere quali cose possono fare, e quali tra esse siano maggiormente remunerative. Se perciò la ricerca del valore, stimata in termini di interessi progressivi dell'umanità, deve essere razionale, cioè guidata dalla conoscenza delle capacità umane e da preferenze ben formate, certe libertà sono indispensabili. In caso contrario, il tentativo della società di seguire il principio dell'utilità procede alla cieca. La soppressione della libertà tende sempre a essere irrazionale. Anche se le capacità generali dell'umanità fossero conosciute (ma non è questo il caso), ogni persona dovrebbe ancora trovare se stessa, e per ottenere ciò la libertà è un prerequisito. Da ultimo, Mill crede che gli esseri umani preferiscano vivere sotto istituzioni di libertà. L'esperienza storica mostra che gli uomini desiderano essere liberi ogniqualvolta non si siano rassegnati all'apatia e alla disperazione; e, d'altra parte, coloro che sono liberi non vogliono mai rinunciare alla loro libertà. Sebbene ci si possa dolere degli oneri della libertà e della cultura, prevale negli individui il desiderio di determinare il modo in cui vivranno, e quello di decidere da sé i propri affari. Perciò, in base al criterio di scelta di Mill, le libere istituzioni hanno valore in se stesse, come aspetti fondamentali delle forme di vita preferite razionalmente.⁸

Questi sono sicuramente argomenti molto forti, e in alcune circostanze potrebbero comunque giustificare molte se non tutte le eguali libertà. Essi garantiscono chiaramente che, in condizioni favorevoli, un considerevole grado di libertà è una preconditione per una razionale ricerca del valore. Ma anche le tesi di Mill, per quanto cogenti, non sembrano giustificare un'eguale libertà per tutti. C'è ancora bisogno del corrispondente delle comuni assunzioni utilitariste. Occorre supporre una certa similarità tra gli individui, per esempio la loro uguale abilità per le attività e gli interessi degli uomini in quanto esseri progressivi, e in aggiunta un principio del valore marginale decrescente dei diritti fondamentali quando vengono assegnati agli individui. In assenza di questi presupposti, lo sviluppo dei fini umani può essere compatibile con il fatto che alcune persone vengono oppresse, o che abbiano

assicurata solo una libertà ristretta. Ogniqualvolta una società si prefigge di massimizzare la somma dei valori intrinseci o il saldo netto di soddisfazione degli interessi, essa è soggetta a scoprire che la negazione della libertà ad alcuni si giustifica in nome di questo singolo scopo. Le libertà dell'eguale cittadinanza sono insicure, se vengono fondate su principi teleologici. Gli argomenti a loro favore si basano su calcoli tanto controversi quanto malsicuri, e su premesse incerte.

Inoltre, non si guadagna nulla affermando che le persone hanno lo stesso valore intrinseco, a meno che questo non sia solo un modo di usare le assunzioni standard come se facessero parte del principio di utilità. Ciò significa che si applica questo principio come se tali assunzioni fossero vere. Questo modo di agire ha sicuramente il merito di riconoscere che abbiamo più fiducia nel principio della eguale libertà, che nella verità delle premesse da cui lo deriverebbe una teoria perfezionista o utilitarista. Le ragioni di questa fiducia, secondo la teoria contrattualista, stanno tuttavia nel fatto che le eguali libertà hanno una base completamente differente. Esse non rappresentano un modo di massimizzare la somma di valore intrinseco, o di raggiungere il massimo saldo netto di soddisfazione. Non si può massimizzare una somma di valore compromettendo i diritti degli individui. Questi diritti sono invece assegnati per soddisfare i principi di cooperazione che i cittadini riconoscerebbero quando ciascuno fosse equamente rappresentato come persona morale. La concezione definita da questi principi non è quella di massimizzare alcunché, se non nel senso innocuo della migliore soddisfazione, tutto considerato, dei requisiti della giustizia.

34. La tolleranza e l'interesse comune

Come abbiamo appena visto, la giustizia come equità fornisce forti argomenti a favore di un'eguale libertà di coscienza. Assumerò che questi argomenti possono essere generalizzati in modo opportuno per sostenere il principio dell'eguale libertà. Le parti

hanno di conseguenza buone ragioni per adottare questo principio. È ovvio che queste considerazioni sono importanti anche nella discussione sulla priorità della libertà. Nella prospettiva dell'assemblea costituente, questi argomenti conducono alla scelta di un regime che garantisce la libertà morale, quella di pensiero e di opinione, e quella della pratica religiosa, sebbene esse possano essere regolate, come di consueto, dall'interesse dello stato per l'ordine pubblico e la sicurezza. Lo stato può non favorire alcuna religione in particolare, e non è possibile attribuire alcuna sanzione o svantaggio all'affiliazione religiosa o alla sua mancanza. Viene rifiutata la nozione di stato confessionale. È invece possibile organizzare liberamente associazioni specifiche secondo la volontà dei loro membri, ed esse possono avere una loro vita interna e una disciplina, ferma restando la restrizione per cui i loro membri possono realmente scegliere se prolungare o meno la loro affiliazione. La legge tutela il diritto d'asilo, nel senso che non viene riconosciuta l'apostasia, e ancor meno essa viene legalmente punita, non più di quanto accada se non si ha alcuna religione. In questi modi lo stato mantiene la libertà morale e religiosa.

Tutti concordano sul fatto che la libertà di coscienza sia limitata dall'interesse comune per l'ordine pubblico e la sicurezza. Questa stessa limitazione è facilmente derivabile dal punto di vista contrattualista. In primo luogo, l'accettazione di questa limitazione non implica che gli interessi pubblici siano in alcun senso superiori a quelli morali e religiosi; né richiede che il governo consideri le questioni religiose come indifferenti, o si arroghi il diritto di sopprimere credenze filosofiche nel caso che queste entrino in conflitto con gli affari di stato. Il governo non ha più autorità di rendere legittime o illegittime le associazioni, di quanta ne abbia rispetto alle arti e alle scienze. Questi argomenti sono semplicemente al di fuori della sua competenza in quanto definita da una costituzione giusta. A partire dai principi di giustizia, lo stato deve essere invece inteso come un'associazione di cittadini eguali. Lo stato non si occupa di dottrine religiose o filosofiche, ma disciplina la ricerca, da parte degli individui, dei loro interessi morali e spirituali, in accordo con i principi che essi stessi

accetterebbero in una situazione iniziale di eguaglianza. Esercitando i suoi poteri in questo modo, il governo agisce come rappresentante dei cittadini, e soddisfa le richieste della loro concezione pubblica della giustizia. Ne consegue che viene negata anche la nozione dello stato laico onnicompente, poiché dai principi di giustizia segue che il governo non ha né il diritto né il dovere di fare ciò che esso o una maggioranza (o chiunque) voglia fare in questioni di morale e di religione. Il suo dovere è limitato al sottoscrivere le condizioni di eguale libertà morale e religiosa.

Accettando tutto ciò, sembra evidente che, limitando la libertà in riferimento all'interesse comune per l'ordine pubblico e la sicurezza, il governo agisce in base a un principio che verrebbe scelto nella posizione originaria. In questa posizione, infatti, ciascuno riconosce che la rottura di queste condizioni è un pericolo per la libertà di tutti. Ciò dipende dal fatto che si considera il mantenimento dell'ordine pubblico come una condizione necessaria affinché ciascuno raggiunga i suoi scopi, quali che siano (a condizione che si trovino entro certi limiti), e soddisfi la sua interpretazione degli obblighi morali e religiosi. Restringere la libertà di coscienza alla frontiera, per quanto mobile, dell'interesse dello stato per l'ordine pubblico è un limite che deriva dal principio dell'interesse comune, cioè dell'interesse dell'eguale cittadino rappresentativo. Il diritto del governo a mantenere l'ordine pubblico e la sicurezza è un diritto abilitante [*enabling*], un diritto che il governo deve possedere se ha da portare a termine il suo dovere di appoggiare in modo imparziale le condizioni necessarie perché ciascuno persegua i propri interessi e tenga fede ai propri obblighi come egli li intende.

Inoltre, la libertà di coscienza deve essere limitata solo quando esiste una ragionevole aspettativa per cui il non fare ciò danneggerebbe l'ordine pubblico che il governo dovrebbe mantenere. Questa aspettativa deve essere basata su prove e ragionamenti accettabili per tutti. Essa deve essere confermata dall'osservazione comune e da modi di pensiero (compresi i metodi di ricerca scientifica razionale, nel caso in cui non siano in discussione) generalmente riconosciuti come corretti. Questa

fiducia in ciò che può essere stabilito e conosciuto da ciascuno è essa stessa fondata sui principi di giustizia. Non implica alcuna particolare dottrina metafisica o teoria della conoscenza. Infatti questo criterio si richiama a ciò che ciascuno può accettare. Esso rappresenta un accordo per limitare la libertà soltanto in relazione a una conoscenza e comprensione comune del mondo. L'adozione di questa norma non viola l'eguale libertà di alcuno. D'altra parte, un distacco dai modi di ragionamento generalmente riconosciuti implicherebbe un luogo privilegiato per i punti di vista di alcuni rispetto ad altri, e un principio che permettesse una cosa simile non potrebbe essere oggetto di accordo nella posizione originaria. Se inoltre si sostiene che le conseguenze per la sicurezza dell'ordine pubblico non sarebbero semplicemente possibili o in alcuni casi anche probabili, ma ragionevolmente certe o imminenti, di nuovo non viene implicata alcuna teoria filosofica particolare. Questo requisito esprime piuttosto il posto preminente che va accordato alla libertà di coscienza e di pensiero.

A questo punto, possiamo notare un'analogia con il metodo dei confronti interpersonali di benessere. Questi ultimi sono fondati sull'indice dei beni primari che uno può ragionevolmente attendersi (§15), essendo beni primari quelli che si presume ciascuno desideri. Questa è una base di confronto su cui le parti possono accordarsi per gli scopi della giustizia sociale. Essa non richiede stime sofisticate della capacità umana di felicità, e meno ancora del valore relativo dei loro piani di vita. Non è necessario discutere la significatività di queste nozioni, ma non sono appropriate per un progetto di istituzioni giuste. Allo stesso modo, le parti si accordano su criteri pubblicamente riconosciuti, per determinare cosa valga come prova che la loro eguale libertà viene perseguita in modi dannosi per l'interesse comune riguardo all'ordine pubblico e per la libertà degli altri. Questi principi di prova sono adottati per gli scopi della giustizia; non si ritiene che essi si applichino a tutte le questioni di significato e di verità. La loro validità per la filosofia e per la scienza è un'altra questione.

La caratteristica distintiva di questi argomenti per la libertà di coscienza è di essere basati esclusivamente su una concezione della

giustizia. La tolleranza non è derivata da necessità pratiche o da ragioni di stato. La libertà morale e religiosa segue dal principio dell'eguale libertà; e, assumendo la priorità di questo principio, l'unico motivo per negare le eguali libertà è quello di evitare un'ingiustizia ancora maggiore, una perdita di libertà ancora più grande. L'argomento, inoltre, non si fonda su alcuna particolare dottrina metafisica o filosofica. Non presuppone che tutte le libertà possano essere stabilite per mezzo di modi di pensiero riconosciuti dal senso comune; né sostiene che tutto ciò è, in qualche senso definibile, una costruzione logica basata su ciò che si può osservare o provare per mezzo della ricerca scientifica razionale. In realtà si ricorre al senso comune, a modi di ragionare generalmente condivisi e a semplici fatti accessibili a tutti, sia pure con una struttura in grado di evitare assunzioni troppo generali. Né, d'altra parte, il discorso a favore della libertà implica scetticismo filosofico o indifferenza religiosa. Forse possono essere dati, per la libertà di coscienza, argomenti che hanno una o più di queste dottrine come loro premesse. Non c'è ragione di sorprendersi per questo, poiché differenti argomenti possono avere la medesima conclusione. Non è necessario tuttavia continuare a occuparsi della questione. Il discorso a favore della libertà ha perlomeno la forza del più forte dei suoi argomenti; quelli deboli ed erronei sono i più facili da dimenticare. Coloro che negherebbero la libertà di coscienza non possono giustificare la loro azione condannando lo scetticismo filosofico o l'indifferenza religiosa, né richiamandosi agli interessi sociali o agli affari di stato. La limitazione della libertà è giustificata solo quando è necessaria per la libertà stessa, cioè per prevenire una violazione della libertà che sarebbe ancora peggiore.

Nell'assemblea costituente le parti devono quindi scegliere una costituzione che garantisca un'eguale libertà di coscienza, regolata esclusivamente da forme argomentative generalmente accettate, e limitata solo quando un simile argomento costituisce un'interferenza ragionevolmente certa con questioni essenziali d'ordine pubblico. La libertà è governata dalle condizioni necessarie alla libertà stessa. Grazie a questo solo principio elementare, molte motivazioni per l'intolleranza accettate nelle

epoche precedenti diventano erranee. Così, per esempio, Tommaso d'Aquino giustificò la pena di morte per gli eretici in base al fatto che è cosa molto più grave corrompere la fede, che è la vita dell'anima, che falsificare il denaro che serve per la vita materiale. Così, se è giusto mettere a morte falsari e altri criminali, si può usare, a maggior ragione, lo stesso trattamento con gli eretici.⁹ Ma le premesse su cui egli si basa non possono essere stabilite per mezzo di modi di ragionare comunemente accettati. Che la fede sia la vita dell'anima, e che la soppressione dell'eresia, che è la deviazione dall'autorità ecclesiastica, sia necessaria per la salvezza delle anime, sono questioni dogmatiche.

Ancora una volta, le ragioni fornite in appoggio alla tolleranza limitata spesso si scontrano con questo principio. Così Rousseau pensava che la gente avrebbe trovato impossibile vivere in pace con coloro che considerava dannati, poiché amarli avrebbe significato odiare il dio che li puniva. Egli credeva che coloro che considerano gli altri dannati debbano o perseguitarli o convertirli, e di conseguenza che non è possibile credere che le sette, quando predicano in questo modo, preservino la pace civile. Rousseau non avrebbe quindi tollerato le religioni che affermano che non c'è salvezza al di fuori della chiesa.¹⁰ Ma le conseguenze ipotizzate da Rousseau per un simile credo dogmatico non sono convalidate dall'esperienza. Un argomento psicologico a priori, per quanto plausibile, non è sufficiente per abbandonare il principio di tolleranza, poiché la giustizia sostiene che il turbamento dell'ordine pubblico e della stessa libertà deve essere stabilito con certezza dall'esperienza comune. Esiste tuttavia un'importante differenza tra Rousseau e Locke da una parte, i quali reclamavano una tolleranza limitata, e Tommaso e i riformatori protestanti dall'altra, che non lo avevano fatto.¹¹ Locke e Rousseau limitavano la libertà in base a ciò che supponevano fossero le conseguenze chiare ed evidenti per l'ordine pubblico. Se i cattolici e gli atei non potevano essere tollerati, ciò dipendeva dal fatto che sembrava evidente che non ci si potesse fidare di simili persone per quanto riguardava la loro osservanza dei vincoli della società civile. Presumibilmente, una maggiore esperienza storica e una conoscenza delle più ampie

possibilità della vita politica li avrebbero convinti del proprio errore, o perlomeno del fatto che le loro affermazioni erano vere soltanto in particolari circostanze. Ma nel caso di Tommaso e dei riformatori protestanti, i motivi dell'intolleranza sono essi stessi una questione di fede, e questa differenza è più importante dei limiti effettivamente posti alla tolleranza. Infatti, quando la negazione della libertà è giustificata da un richiamo all'ordine pubblico in base al senso comune, è sempre possibile affermare che i limiti sono stati tracciati in modo scorretto, e che, nei fatti, l'esperienza non giustifica una simile restrizione. Nel caso in cui la soppressione della libertà sia basata sui principi teologici o su questioni di fede, non è possibile argomentare alcunché. Una teoria riconosce la priorità dei principi che verrebbero scelti nella posizione originaria; l'altra no.

35. Tolleranza per gli intolleranti

Vediamo ora se la giustizia richiede la tolleranza per gli intolleranti e, in caso affermativo, a quali condizioni. Vi è una varietà di situazioni in cui può sorgere tale questione. Negli stati democratici, alcuni partiti politici sostengono dottrine che li spingono a sopprimere le libertà costituzionali ogniqualvolta ottengono il potere. Allo stesso modo, vi sono quelli che negano la libertà intellettuale, eppure ricoprono cariche nelle università. Può sembrare che, in questi casi, la tolleranza contraddica i principi di giustizia o, in ogni modo, non sia da essi richiesta. Discuterò la questione in relazione alla tolleranza religiosa. L'argomento, opportunamente modificato, può essere esteso anche ad altri esempi.

Occorre distinguere diverse questioni. Per prima c'è la questione se una setta intollerante abbia ragione di dolersi se non viene tollerata; in secondo luogo a quali condizioni le sette tolleranti hanno il diritto di non tollerare coloro che sono intolleranti; e, da ultimo, quando hanno il diritto di non tollerarli, per quali scopi tale diritto deve essere esercitato. Cominciando con

la prima questione, sembra che una setta intollerante non abbia alcuna ragione di dolersi quando le viene negata un'eguale libertà. Ciò almeno è quanto segue dall'assunzione secondo cui non si ha alcun titolo per obiettare alla condotta di altri, se questa è in accordo con i principi che si userebbero in circostanze simili per giustificare le proprie azioni nei loro confronti. Il diritto che una persona ha di dolersi è limitato alla violazione dei principi che egli stesso riconosce. Una lagnanza è una protesta indirizzata in buona fede a un altro. Essa denuncia una violazione di un principio accettato da entrambe le parti. Per fare un esempio, un uomo intollerante affermerà che egli agisce in buona fede, e che non chiede per se stesso nulla di ciò che nega agli altri. Il suo punto di vista è quello, supponiamo, per cui egli sta agendo in base al principio che bisogna obbedire a dio e che tutti devono accettare la verità. Questo principio è assolutamente generale, e agendo in base a esso egli non sta facendo un'eccezione per il proprio caso. Secondo il suo punto di vista, sta seguendo il principio corretto che altri invece rifiutano.

La replica a questa difesa è che, dal punto di vista della posizione originaria, non è possibile riconoscere alcuna interpretazione speciale della verità religiosa come vincolante per i cittadini in generale; né è possibile mettersi d'accordo sul fatto che deve esistere un'autorità che ha il diritto di decidere questioni di dottrina teologica. Ognuno deve sostenere un eguale diritto a decidere quali siano i suoi obblighi religiosi. Non può rinunciare a questo diritto in favore di un'altra persona o di un'autorità istituzionale. In effetti, un uomo esercita la propria libertà decidendo di accettare come autorità un altro, anche se egli considera questa autorità infallibile, poiché, facendo questo, egli non rinuncia in alcun modo alla sua eguale libertà di coscienza, per quel che riguarda il diritto costituzionale. Infatti questa libertà, poiché è assicurata dalla giustizia, è imprescrittibile: una persona è sempre libera di cambiare la propria fede, e questo diritto non dipende dal suo avere esercitato regolarmente e intelligentemente i suoi poteri di scelta. Possiamo osservare che il fatto che gli uomini abbiano un'eguale libertà di coscienza è compatibile con l'idea che

tutti gli uomini devono obbedire a dio e accettare la verità. Il problema della libertà è quello di scegliere un principio per mezzo del quale devono essere regolate le reciproche pretese, avanzate in nome della religione. Dare per scontato che la volontà di dio deve essere seguita e che la verità va riconosciuta non è sufficiente a definire un principio di aggiudicazione. Dal fatto che occorre uniformarsi alle intenzioni di dio non segue che ogni persona o istituzione ha l'autorità di interferire con un'altrui interpretazione dei propri obblighi religiosi. Questo principio religioso non giustifica, in diritto o in politica, che alcuno richieda per sé una maggiore libertà. Gli unici principi che autorizzano pretese nei riguardi delle istituzioni sono quelli che verrebbero scelti nella posizione originaria.

Supponiamo allora che una setta intollerante non abbia alcun diritto di dolersi dell'intolleranza. Non possiamo però affermare che le sette tolleranti hanno il diritto di sopprimerla. Per esempio, altri potrebbero avere il diritto di dolersi. Essi potrebbero averlo non in quanto diritto a dolersi in nome degli intolleranti, ma semplicemente come un diritto ad avanzare obiezioni ogniqualvolta viene violato un principio di giustizia. Infatti, la giustizia è violata ogni volta che viene negata, senza sufficienti ragioni, un'eguale libertà. La questione è quindi se essere intolleranti rispetto a un altro sia una motivazione sufficiente per limitare la libertà di qualcuno. Per semplificare, assumiamo che le sette tolleranti abbiano il diritto di non tollerare gli intolleranti almeno in una circostanza, e cioè quella in cui essi credono sinceramente e con ragione che l'intolleranza sia necessaria per la loro propria sicurezza. Questo diritto ne discende piuttosto semplicemente poiché, non appena definita la posizione originaria, ciascuno si accorderebbe sul diritto di autoconservazione. La giustizia non richiede che si stia con le mani in mano mentre altri distruggono le basi della propria esistenza. Poiché, da un punto di vista generale, il rinunciare al diritto di autoconservazione non può mai andare a vantaggio di tutti, la sola questione è se i tolleranti abbiano il diritto di tenere a freno gli intolleranti nel caso in cui non vi sia un immediato pericolo per le eguali libertà degli altri.

Supponiamo che, in un modo o nell'altro, una setta intollerante venga alla luce all'interno di una società bene-ordinata che accetta i due principi di giustizia. In che modo devono agire nei suoi confronti i cittadini di questa società? Sicuramente essi non dovrebbero sopprimerla soltanto perché i membri della setta intollerante non potrebbero dolersene. Piuttosto, poiché esiste una costituzione giusta, tutti i cittadini hanno il dovere naturale di sostenerla. Non si è esentati da questo dovere ogni volta che altri sono disposti ad agire ingiustamente. Viene richiesta una condizione molto più restrittiva: devono esserci rischi considerevoli per i nostri legittimi interessi. Perciò i cittadini giusti devono fare di tutto per preservare la costituzione e tutte le sue eguali libertà, fino a quando la libertà stessa e la propria autonomia non siano in pericolo. Essi possono costringere in modo adeguato gli intolleranti a rispettare la libertà altrui, poiché è possibile richiedere a una persona di rispettare i diritti stabiliti dai principi che avrebbe accettato nella posizione originaria. Ma quando la costituzione stessa è sicura, non c'è ragione di negare la libertà agli intolleranti.

La questione di tollerare gli intolleranti è direttamente correlata a quella della stabilità di una società bene-ordinata, regolata dai due principi. Possiamo rendercene conto nel modo seguente: è da una posizione di eguale cittadinanza che le persone entrano a far parte delle varie associazioni religiose, ed è sempre da questa posizione che essi conducono le loro discussioni. I cittadini di una società libera non devono considerarsi reciprocamente incapaci di un senso di giustizia, a meno che ciò non sia necessario per l'interesse della stessa eguale libertà. Se una setta intollerante viene alla luce in una società bene-ordinata, gli altri devono tenere presente l'intrinseca stabilità delle loro istituzioni. Le libertà di cui godono gli intolleranti potranno persuaderli a credere nella libertà. Questa persuasione funziona in base al principio psicologico per il quale coloro che beneficiano di una costituzione giusta, che tutela le loro libertà, tenderanno con il tempo, e a parità di condizioni, a sviluppare un senso di fedeltà verso di essa (§72). Così, anche se dovesse nascere una setta intollerante, a condizione che non sia inizialmente tanto forte da poter imporre direttamente la propria

volontà, o che non cresca così rapidamente che il principio psicologico non abbia tempo di fare presa, essa tenderà a perdere la propria intolleranza e ad accettare la libertà di coscienza. Questa è la conseguenza della stabilità delle istituzioni giuste, perché stabilità significa che, quando sorgono tendenze all'ingiustizia, entreranno in gioco altre forze che lavorano per conservare la giustizia dell'intero assetto. Naturalmente, una setta intollerante può essere inizialmente così forte, o crescere così rapidamente, che le forze che lavorano per la stabilità non sono in grado di convertirla alla libertà. La situazione presenta un dilemma pratico che la filosofia da sola non è in grado di risolvere. Dipende dalle circostanze se la libertà per gli intolleranti debba essere limitata, per conservare la libertà in una costituzione giusta. La teoria della giustizia caratterizza soltanto la costituzione giusta, il fine dell'azione politica in riferimento al quale vengono prese le decisioni pratiche. Nel perseguimento di questo fine, non deve essere dimenticata la forza naturale delle istituzioni libere, né si deve supporre che le tendenze a scostarsi da esse non vengano rilevate e finiscano sempre con il prevalere. Conoscendo l'intrinseca stabilità di una costituzione giusta, i membri di una società bene-ordinata limitano la libertà degli intolleranti solo nei casi speciali in cui è necessario preservare l'eguale libertà stessa.

La conclusione, quindi, è che, mentre una setta intollerante non ha di per se stessa alcun diritto di dolersi dell'intolleranza, la sua libertà deve essere limitata solo quando i tolleranti credono sinceramente e con ragione che siano in pericolo la loro sicurezza e quella delle istituzioni di libertà. I tolleranti devono tenere a freno gli intolleranti soltanto in questo caso. Il principio informatore è quello di stabilire una costituzione giusta dotata delle libertà dell'eguale cittadinanza. I giusti dovrebbero essere guidati dai principi di giustizia, e non dal fatto che gli ingiusti non possono dolersi. Bisognerebbe notare da ultimo che, anche quando la libertà degli intolleranti è limitata per salvaguardare una costituzione giusta, ciò non viene fatto in nome della massimizzazione della libertà. Le libertà di alcuni non vengono soppresse semplicemente per rendere possibile una maggiore libertà per altri. La giustizia

proibisce questo tipo di ragionamento in relazione alla libertà, esattamente come accade rispetto alla somma dei vantaggi di altro genere. È soltanto la libertà degli intolleranti che deve essere limitata, e ciò viene fatto nell'interesse dell'eguale libertà in una costituzione giusta, i cui principi verrebbero riconosciuti dagli intolleranti stessi nella posizione originaria.

L'argomento di questo e del precedente paragrafo suggerisce che l'adozione del principio di eguale libertà può essere vista come un caso limite. Anche se le differenze tra loro sono profonde e nessuno sa come conciliarle per mezzo della ragione, dal punto di vista della posizione originaria, si può ancora essere d'accordo su questo principio, se mai esiste un principio su cui ci si può accordare. Quest'idea, che nasce storicamente con la tolleranza religiosa, può essere estesa ad altri esempi. Possiamo perciò supporre che le persone nella posizione originaria sappiano di possedere convinzioni morali sebbene, come richiesto dal velo di ignoranza, ignorino quali siano queste convinzioni. Esse capiscono che i principi che riconoscono devono prevalere su queste credenze, in caso di conflitto; ma, in caso contrario, non c'è alcun bisogno che rivedano le proprie opinioni, o che le abbandonino quando non sono più sostenute da questi principi. In questo modo i principi di giustizia possono giudicare tra opposti sistemi morali, nello stesso modo in cui dirimono le pretese di religioni rivali. All'interno della struttura stabilita dalla giustizia, possono essere adottate da vari settori della società sia concezioni morali con differenti principi, sia concezioni che rappresentano un diverso equilibrio degli stessi principi. L'essenziale è che, quando le persone con diverse convinzioni avanzano pretese conflittuali riguardo alla struttura di base dal punto di vista politico, esse debbano giudicare queste pretese per mezzo dei principi di giustizia. I principi che verrebbero scelti nella posizione originaria sono il nucleo della moralità politica. Essi non soltanto specificano i termini della cooperazione tra le persone, ma definiscono un patto di riconciliazione tra i diversi credo morali e religiosi e le forme di cultura cui essi appartengono. Se questa concezione della giustizia sembra per ora largamente negativa, vedremo in seguito che essa

ha un lato positivo.

36. La giustizia politica e la costituzione

Vorrei ora considerare la giustizia politica, cioè la giustizia della costituzione, e abbozzare il significato della eguale libertà per questa parte della struttura di base. La giustizia politica ha due aspetti, che nascono dal fatto che una costituzione giusta è un caso di giustizia procedurale imperfetta. In primo luogo, la costituzione deve essere una procedura giusta che soddisfa i requisiti dell'eguale libertà; e, per secondo, essa deve essere strutturata in modo che, di tutti gli assetti giusti praticabili, si traduca più probabilmente di ogni altra in un sistema legislativo giusto ed efficace. La giustizia della costituzione deve essere valutata sotto entrambi questi aspetti, alla luce di ciò che permettono le circostanze e sulla base di valutazioni espresse dal punto di vista dell'assemblea costituente.

Il principio dell'eguale libertà, quando è applicato alla procedura politica definita dalla costituzione, verrà chiamato con il nome di principio della (eguale) partecipazione. Esso richiede che tutti i cittadini devono possedere un eguale diritto di partecipare e di determinare il risultato del processo costituzionale che stabilisce le leggi che essi devono osservare. La giustizia come equità parte dall'idea che, dove principi comuni sono necessari e vantaggiosi per tutti, essi devono essere elaborati dal punto di vista di una situazione iniziale di eguaglianza opportunamente definita, in cui ogni persona è equamente rappresentata. Il principio di partecipazione applica questa idea della posizione originaria alla costituzione in quanto sistema di grado più alto di norme sociali per produrre norme. Se lo stato deve esercitare un'autorità suprema e coercitiva su un certo territorio, e se deve così influenzare in modo permanente le aspettative di vita della gente, allora il processo costituzionale dovrebbe conservare l'eguale rappresentatività della posizione originaria, nella misura in cui ciò è possibile.

Assumo per ora che una democrazia costituzionale può essere

strutturata in modo da soddisfare il principio di partecipazione. Ma è necessario sapere con maggiore esattezza ciò che questo principio richiede in circostanze favorevoli, quando viene considerato, per così dire, al limite. Questi requisiti, naturalmente, sono ben noti, e comprendono ciò che Constant chiamava la libertà degli antichi in contrasto con quella dei moderni. Tuttavia, vale la pena di vedere in che modo queste libertà cadono sotto il principio di partecipazione. Discuterò nel prossimo paragrafo le modifiche che è necessario apportare in vista delle condizioni esistenti, e il ragionamento che è alla loro base.

Possiamo iniziare ricordando certi elementi di un regime costituzionale. In primo luogo, l'autorità di determinare le politiche sociali fondamentali appartiene a un corpo rappresentativo scelto per un periodo di tempo limitato dall'elettorato, e in ultima istanza responsabile verso di esso. Questo corpo rappresentativo non ha solo una capacità consultiva. Esso è un'assemblea legislativa con il potere di fare leggi, e non soltanto un forum di delegati dei vari settori della società al quale l'esecutivo spiega le proprie azioni, e attraverso cui apprende i mutamenti dell'opinione pubblica. Neanche i partiti politici sono semplici gruppi di interesse che sollecitano il governo per propri fini; al contrario, per ottenere un appoggio sufficiente a conquistare posti di potere, essi devono proporre una qualche concezione del bene pubblico. Ovviamente, la costituzione può circoscrivere la legislazione sotto vari aspetti: e le norme costituzionali definiscono le sue azioni in quanto corpo parlamentare. Ma, a tempo debito, una stabile maggioranza dell'elettorato è in grado di raggiungere i suoi scopi, se necessario per mezzo di un emendamento costituzionale.

Tutti gli adulti in possesso delle loro facoltà mentali, con certe eccezioni generalmente riconosciute, hanno il diritto di prender parte alla vita politica, e la massima "un elettore un voto" è rispettata per quanto è possibile. Le elezioni sono eque, libere e hanno luogo con regolarità. Verifiche dell'opinione pubblica sporadiche e inaspettate, tramite plebiscito o altri mezzi, o in momenti in cui favorirebbero gli interessi di chi è in carica, non sono sufficienti per un regime rappresentativo. Vi sono garanzie

costituzionali stabilite per certe libertà, in particolare per le libertà di parola, di riunione e di associazione politica. Viene riconosciuto il principio dell'opposizione leale, e viene accettato, come normale condizione della vita umana, lo scontro delle opinioni politiche, degli interessi e delle inclinazioni che tendono a influenzarli. Una mancanza di unanimità fa parte delle circostanze della giustizia, poiché il disaccordo esiste necessariamente anche tra gli uomini più onesti che desiderano seguire pressappoco i medesimi principi politici. Senza la concezione di un'opposizione leale, e senza la fedeltà alle norme costituzionali che la esprimono e la proteggono, le politiche democratiche non possono essere condotte in modo appropriato e durevole.

Tre punti che riguardano l'eguale libertà definita dal principio di partecipazione meritano di essere discussi: significato, estensione e misure che ne aumentano il valore. Partendo dalla questione del significato, la massima "un elettore un voto" implica, se strettamente rispettata, che ciascun voto abbia approssimativamente lo stesso peso nel determinare il risultato delle elezioni. Ciò richiede a sua volta, supponendo che vi siano collegi territoriali uninominali, che i membri dell'assemblea legislativa (ciascuno dotato di un voto) rappresentino lo stesso numero di elettori. Supporrò anche che questa massima richieda necessariamente che i distretti elettorali siano tracciati rispettando certe norme generali specificate in anticipo dalla costituzione e applicate, per quanto è possibile, con una procedura imparziale. Queste garanzie sono necessarie per prevenire brogli elettorali [*gerrymandering*] poiché il peso del voto può essere influenzato tanto da casi di brogli, quanto da distretti di dimensioni sproporzionate. Le norme e le procedure richieste vanno adottate dal punto di vista dell'assemblea costituente, in cui nessuno è a conoscenza di ciò che potrebbe pregiudicare un'equa ripartizione dei collegi. I partiti politici non possono modificarne i limiti a proprio vantaggio, alla luce delle statistiche di voto; i distretti sono definiti per mezzo di criteri su cui ci si è già accordati in assenza di questo tipo di informazione. Naturalmente può essere necessario introdurre certi elementi casuali, poiché i criteri per ripartire i

collegi sono senza dubbio in qualche misura arbitrari. Può non esistere altra maniera equa di trattare questi fenomeni contingenti.¹²

Il principio di partecipazione afferma anche che tutti i cittadini devono avere eguale accesso, almeno in senso formale, alle cariche pubbliche. Ciascuno può essere eletto come membro di un partito politico, come candidato a una carica elettiva, e per ottenere posizioni di autorità. Bisogna ricordare che vi possono essere restrizioni riguardanti l'età, la residenza e così via. Ma esse devono essere ragionevolmente collegate ai compiti della carica; probabilmente queste restrizioni sono a favore dell'interesse comune e non fanno discriminazioni inique tra le persone o tra i gruppi, nel senso che ricadono equamente su tutti nel normale corso della vita.

Il secondo punto che riguarda l'eguale libertà politica consiste nella sua estensione. Quanto grande deve essere questa libertà? A prima vista non è chiaro cosa significhi estensione in questo caso. Ognuna delle libertà politiche può essere definita in modo più o meno ampio. Con una certa misura di arbitrarietà, ma pur sempre nell'ambito della tradizione, assumerò che la variazione principale dell'estensione dell'eguale libertà consiste nel grado in cui la costituzione è maggioritaria. Do per scontato che la definizione delle altre libertà è più o meno fissata. Perciò la libertà politica più estesa è stabilita da una costituzione che usa la procedura della cosiddetta regola di maggioranza semplice (la procedura in cui una minoranza non può mai prevalere su una maggioranza, né sottoporla a controllo) per tutte le decisioni politiche significative, senza l'impedimento di alcuna restrizione costituzionale. Ogni volta che la costituzione limita l'ambito e l'autorità delle maggioranze, o tramite la richiesta di una maggioranza speciale per certi tipi di provvedimenti, o per mezzo di una carta di diritti che restringe i poteri dell'assemblea legislativa e simili, l'eguale libertà politica è meno estesa. I metodi tradizionali del costituzionalismo – sistema bicamerale, separazione dei poteri e loro equilibrio reciproco, una carta di diritti con controllo giurisdizionale – limitano l'ambito del principio di partecipazione. Assumo

comunque che questi assetti siano compatibili con l'eguale libertà politica, a condizione che restrizioni simili si applichino a ciascuno e che le limitazioni introdotte tendano, nel corso del tempo, a ricadere ugualmente su tutti i settori della società. E ciò sembra probabile se viene mantenuto l'equo valore della libertà politica. Il problema fondamentale, quindi, è quello dell'estensione dell'eguale partecipazione. Rimando la questione al prossimo paragrafo.

Passando a occuparci del valore della libertà politica, la costituzione deve compiere dei passi per accrescere il valore degli eguali diritti di partecipazione per tutti i membri della società. Deve garantire un'equa opportunità di prendere parte al processo politico e di influenzarlo. Questa distinzione è analoga a quella fatta prima (§12): idealmente, coloro che hanno doti e motivazioni simili dovrebbero avere approssimativamente la stessa possibilità di raggiungere posizioni di autorità politica, indipendentemente dalla loro classe sociale ed economica. Ma in che modo può essere garantito il valore equo di queste libertà?

Possiamo dare per scontato che un regime democratico presuppone la libertà di parola e di riunione, la libertà di pensiero e quella di coscienza. Queste istituzioni non sono soltanto richieste dal primo principio di giustizia ma, come aveva affermato Mill, sono necessarie se gli affari politici devono essere condotti in modo razionale. Mentre la razionalità non è garantita da questi assetti, un corso più ragionevole della vita politica è destinato, in loro assenza, a essere trascurato se non addirittura messo in ombra da interessi particolari. Se la tribuna pubblica deve essere libera, aperta a tutti e in seduta continua, ognuno deve essere in grado di usarla. Tutti i cittadini devono possedere i mezzi per essere informati sulle questioni politiche. Essi dovrebbero essere in condizione di valutare in che modo le proposte influenzino il loro benessere, e quali politiche facciano progredire la loro concezione del bene pubblico. Essi dovrebbero avere inoltre un'equa possibilità di aggiungere proposte alternative all'ordine del giorno della discussione politica.¹³ Le libertà protette dal principio di partecipazione perdono buona parte del loro valore ogni volta che viene consentito a coloro che hanno maggiori mezzi personali di

usare i loro vantaggi per controllare lo svolgimento del dibattito pubblico. Infatti, alla fine, queste ineguaglianze metteranno in grado coloro che sono meglio situati di esercitare un'influenza più profonda sullo sviluppo della legislazione. A tempo debito, essi tenderanno ad acquisire un peso preponderante nella determinazione delle questioni sociali, perlomeno riguardo ai temi sui quali sono normalmente d'accordo, cioè riguardo a ciò che li favorisce.

Occorre quindi prendere misure compensative allo scopo di conservare per tutti l'equo valore delle eguali libertà politiche. Si può usare una serie di accorgimenti: per esempio, in una società che consente la proprietà privata dei mezzi di produzione, la proprietà e la ricchezza devono essere distribuite diffusamente, e liberi dibattiti devono essere incoraggiati regolarmente a spese del governo. I partiti politici devono inoltre essere resi indipendenti dagli interessi economici privati per mezzo di un'assegnazione di sufficienti entrate fiscali, in modo da ricoprire il loro ruolo nello schema costituzionale. (Queste sovvenzioni potrebbero essere basate, per esempio, secondo qualche regola, sul numero di voti ricevuto in alcune delle ultime elezioni o simili.) Ciò che è necessario è che i partiti politici siano autonomi rispetto agli interessi privati, vale a dire interessi non espressi in una sede pubblica, né apertamente sostenuti in relazione a una concezione del bene pubblico. Se la società non sopporta i costi di organizzazione, e il finanziamento dei partiti dipende dai gruppi di interesse più forti economicamente e socialmente, gli interessi di questi gruppi sono destinati a ricevere un'eccessiva attenzione. Ciò è ancora più probabile quando i membri meno favoriti della società, essendo stati di fatto impediti dalla loro mancanza di mezzi a esercitare il loro equo grado di influenza, si rinchiudono nell'apatia e nel risentimento.

Storicamente, uno dei difetti principali del governo costituzionale è stato l'incapacità di assicurare il valore equo della libertà politica. Le necessarie misure correttive non sono state attuate, e in realtà sembra che non siano neppure state prese mai in seria considerazione. In genere sono state tollerate dal sistema

giuridico disparità nella distribuzione della proprietà e della ricchezza che vanno molto al di là di ciò che è compatibile con l'eguaglianza politica. Le risorse pubbliche non sono state destinate al mantenimento delle istituzioni necessarie per un valore equo della libertà politica. L'errore sta essenzialmente nel fatto che il processo politico democratico è, nel migliore dei casi, antagonismo controllato; neppure in teoria esso possiede le proprietà desiderabili che la teoria dei prezzi ascrive ai mercati propriamente concorrenziali. Inoltre, gli effetti delle ingiustizie nel sistema politico sono molto più gravi e duraturi delle imperfezioni del mercato. Il potere politico si accumula con rapidità, e diviene ineguale; e, facendo uso dell'apparato coercitivo dello stato e del diritto, coloro che acquistano vantaggi possono spesso assicurarsi una posizione di privilegio. Perciò, le ineguaglianze del sistema economico e sociale possono rapidamente minare qualunque eguaglianza politica sia potuta esistere in condizioni storiche favorevoli. Il suffragio universale è un antidoto insufficiente; infatti, quando i partiti e le elezioni sono finanziati non dal denaro pubblico, ma dai contributi privati, l'assemblea è talmente limitata dai desideri degli interessi dominanti che le misure fondamentali necessarie a stabilire una giusta norma costituzionale vengono presentate seriamente solo molto di rado. Tuttavia questi problemi appartengono alla sociologia politica.¹⁴ Li ho menzionati ora per sottolineare che la nostra discussione fa parte della teoria della giustizia, e non va confusa con una teoria del sistema politico. Stiamo descrivendo un assetto ideale; i confronti con esso definiscono uno standard per giudicare le istituzioni reali, e indicano ciò che deve essere sostenuto per giustificare gli allontanamenti da esso.

Riassumendo quanto affermato sul principio di partecipazione, possiamo dire che una giusta costituzione rappresenta una forma di equa competizione per le cariche politiche e le posizioni di autorità. Presentando concezioni del bene pubblico e indirizzi politici intesi a promuovere fini sociali, i partiti rivali ricercano l'approvazione dei cittadini, in accordo con regole procedurali giuste e sullo sfondo della libertà di pensiero e di

riunione in cui viene assicurato il valore equo della libertà politica. Il principio di partecipazione costringe coloro che detengono l'autorità a essere responsabili verso gli interessi propri dell'elettorato. Faccio notare che i rappresentanti non sono semplici agenti dei loro elettori, poiché possiedono una certa discrezionalità e poiché ci si attende che esercitino il loro giudizio nell'attività legislativa. In una società bene-ordinata, nondimeno, devono rappresentare i propri elettori in senso sostantivo: essi devono in primo luogo cercare di approvare una legislazione giusta ed efficace, poiché questo è il primo interesse dei cittadini nei confronti del governo; in secondo luogo, devono promuovere gli altri interessi dei propri elettori nella misura in cui sono compatibili con la giustizia.¹⁵ I principi di giustizia sono tra i criteri principali che bisogna usare nel giudicare l'attività di un rappresentante e le ragioni che egli porta a sostegno di essa. Poiché la costituzione è il fondamento della struttura sociale, il sistema di norme di grado supremo che regola e controlla le altre istituzioni, ognuno ha il medesimo accesso alla procedura politica da essa stabilita. Quando il principio di partecipazione viene soddisfatto, tutti hanno il comune status di eguale cittadinanza.

Da ultimo, per evitare confusioni, dovremmo tenere a mente che il principio di partecipazione si applica alle istituzioni. Esso non definisce un ideale di cittadinanza; né impone a tutti il dovere di prendere attivamente parte agli affari politici. I doveri e gli obblighi degli individui sono un problema distinto che discuterò più avanti (vedi il sesto capitolo). L'essenziale è che la costituzione stabilisca eguali diritti di prender parte agli affari pubblici, e che siano prese misure per mantenere il valore equo di queste libertà. In uno stato ben governato, solo una piccola percentuale di persone può dedicare buona parte del proprio tempo alla politica. Esistono molte altre forme di bene umano. Ma questa percentuale, qualunque sia la sua entità, avrà la tendenza a provenire egualmente da tutti i settori della società. Le varie comunità di interessi e i centri della vita politica avranno membri attivi che si occupano dei loro affari.

37. *Limitazioni al principio di partecipazione*

Da quanto precedentemente detto riguardo al principio di partecipazione, risulta chiaro che vi sono tre modi di limitare la sua applicazione. La costituzione può definire una libertà di partecipazione più o meno estesa; può permettere ineguaglianze rispetto alle libertà politiche; risorse sociali più o meno grandi possono essere impiegate allo scopo di assicurare ai cittadini rappresentativi il valore di queste libertà. Discuterò questi tipi di limitazione nell'ordine, prestando attenzione, in ciascuno dei casi, a chiarire il significato della priorità della libertà.

L'estensione del principio di partecipazione è definita come il grado in cui la procedura della regola di maggioranza semplice viene limitata dai meccanismi costituzionali. Questi accorgimenti servono a limitare l'ambito della regola di maggioranza, il genere di argomenti su cui la maggioranza ha un'autorità inappellabile, e la rapidità con cui gli obiettivi della maggioranza vengono messi in pratica. Una carta di diritti [*Bill of Rights*] può escludere completamente certe libertà dal controllo della maggioranza, e la separazione dei poteri, unita al controllo giurisdizionale, può rallentare il ritmo del mutamento legislativo. La questione, quindi, è in che modo questi meccanismi possano essere giustificati, compatibilmente con i due principi di giustizia. Non dobbiamo chiederci se questi accorgimenti sono giustificati in realtà, ma quale tipo di argomento viene richiesto per giustificarli.

Tuttavia dovremmo osservare per prima cosa che si suppone che i limiti dell'estensione del principio di partecipazione ricadano egualmente su ciascuno. Per questa ragione, è più semplice giustificare queste restrizioni che le libertà politiche ineguali. Se tutti fossero egualmente privati di una maggiore libertà, a parità di condizioni, almeno ciascuno perderebbe in modo eguale; e, se una minore libertà non fosse necessaria, e non imposta da buoni motivi, lo schema della libertà sarebbe, in questa misura, irrazionale piuttosto che ingiusto. La libertà ineguale, come la violazione della massima "una persona, un voto", è un'altra questione e fa sorgere immediatamente un problema di giustizia.

Supponendo per il momento che le restrizioni alla regola di maggioranza ricadano egualmente su tutti i cittadini, la giustificazione per i meccanismi costituzionali è che, presumibilmente, essi proteggono le altre libertà. Il miglior assetto si trova tenendo conto delle conseguenze per il sistema completo delle libertà. L'idea intuitiva è, in questo caso, molto semplice. Abbiamo detto che il processo politico è un caso di giustizia procedurale imperfetta. Si ritiene che una costituzione che limiti la regola di maggioranza per mezzo dei vari meccanismi tradizionali conduca a un corpus legislativo più giusto. Poiché occorre fidarsi in una certa misura del principio maggioritario per necessità pratica, il problema è di trovare quali vincoli funzionano meglio nelle circostanze date, per conseguire i fini della libertà. Naturalmente questi problemi non fanno parte della teoria della giustizia. Non è necessario considerare quale (ammesso che esista) dei vari meccanismi costituzionali raggiunga efficacemente i propri scopi o in quale misura un loro corretto funzionamento presupponga certe condizioni sociali di sfondo. Ciò che conta è che, per giustificare tali restrizioni, è necessario sostenere che, nella prospettiva del cittadino rappresentativo all'interno dell'assemblea costituente, una meno ampia libertà di partecipazione è largamente compensata dalla maggiore sicurezza ed estensione delle altre libertà. Si è spesso pensato che un uso non limitato della regola di maggioranza osteggi queste libertà. Gli assetti costituzionali spingono la maggioranza a rimandare la realizzazione della propria volontà e la costringono a prendere decisioni più caute e meditate. Si pensa che i vincoli procedurali mitighino, in questo come in altri modi, i difetti del principio maggioritario. La giustificazione fa appello a una maggiore libertà eguale; in nessun punto si fa riferimento a benefici compensativi economici o sociali.

Uno dei punti fondamentali del liberalismo classico è quello secondo cui le libertà politiche hanno un'importanza intrinseca minore delle libertà di coscienza e personali. Se uno fosse costretto a scegliere tra le libertà politiche e tutte le altre, il governo di un buon sovrano che riconoscesse queste ultime e sostenesse il governo della legge sarebbe di gran lunga preferibile. In questa

prospettiva, il merito principale del principio di partecipazione è quello di assicurare che il governo rispetti i diritti e il benessere dei governati.¹⁶ Fortunatamente, però, non accade spesso di dover valutare l'importanza totale delle diverse libertà una rispetto all'altra. Il normale modo di procedere consiste nell'applicare il principio dell'eguale vantaggio al sistema completo delle libertà. Non ci viene chiesto né di abbandonare totalmente il principio di partecipazione, né di permettere il suo assoluto dominio. Dovremmo piuttosto ampliare o restringere la sua estensione, fino al punto in cui il pericolo per la libertà, derivante dalla perdita marginale di controllo su coloro che detengono il potere politico, è esattamente bilanciato dalla sicurezza della libertà acquistata tramite un uso maggiore dei meccanismi costituzionali. La decisione non è un problema di tutto o niente. È una questione di valutare, l'una rispetto all'altra, le piccole variazioni di estensione e definizione delle diverse libertà. La priorità della libertà non esclude scambi marginali all'interno del sistema della libertà. Essa inoltre consente, anche se non in modo necessario, che alcune libertà, per esempio quelle del principio di partecipazione, siano meno essenziali, nel senso che il loro ruolo è quello di proteggere le rimanenti libertà. Opinioni differenti riguardo al valore delle libertà influenzeranno naturalmente il modo in cui le diverse persone pensano debba essere sistemato l'intero schema della libertà. Coloro che attribuiscono un maggior valore al principio di partecipazione saranno pronti a correre maggiori rischi, per esempio con le libertà della persona, allo scopo di dare più ampio spazio alla libertà politica. In condizioni ideali questi conflitti non dovrebbero avere luogo, e dovrebbe essere possibile, perlomeno in condizioni favorevoli, trovare una procedura costituzionale che consenta un ampio campo d'azione per il valore della partecipazione, senza che ciò vada a scapito delle altre libertà.

In alcuni casi si è obiettato che la regola di maggioranza, per quanto limitata, non riesce a rendere conto dell'intensità del desiderio, poiché la maggioranza può prevalere sui sentimenti più forti della minoranza. Questa critica si basa sull'errato punto di vista secondo cui l'intensità del desiderio è una considerazione

rilevante nell'attività legislativa (vedi §54). Al contrario, ogniqualvolta vengono sollevate questioni di giustizia, non dobbiamo lasciarci guidare dall'intensità del sentimento, ma mirare a una maggiore giustizia dell'ordinamento giuridico. Il criterio fondamentale per giudicare una qualunque procedura è la giustizia dei suoi probabili risultati. Si può dare una simile risposta riguardo all'appropriatezza della regola di maggioranza, quando i voti siano divisi abbastanza equamente. Tutto dipende dalla probabile giustizia del risultato. Se i vari settori della società hanno una ragionevole fiducia reciproca, e condividono una comune concezione della giustizia, il governare a maggioranza semplice può ottenere un buon successo. Nella misura in cui questo accordo soggiacente manca, il principio maggioritario diventa più difficile da giustificare, poiché è meno probabile che vengano seguite politiche giuste. Tuttavia, possono non esistere procedure di cui ci si possa fidare, una volta che la sfiducia e l'inimicizia pervadono la società. Non intendo occuparmi più oltre di questi argomenti; ho menzionato questi punti ben noti riguardanti la regola di maggioranza solo per sottolineare che la prova per gli assetti costituzionali è sempre data dall'equilibrio globale della giustizia. Quando si trattano questioni di giustizia, l'intensità dei desideri non dovrebbe essere tenuta in conto. Naturalmente, stando così le cose, i legislatori devono tener conto di forti sentimenti pubblici. La sensibilità che gli uomini hanno per l'offesa, per quanto irrazionale, porrà limiti a ciò che è politicamente raggiungibile; e i punti di vista popolari costringeranno le strategie di applicazione all'interno di questi limiti. Ma le questioni di strategia non vanno confuse con quelle di giustizia. Se una carta dei diritti che garantisce le libertà di coscienza, pensiero e riunione fosse efficace, allora dovrebbe venire adottata. Qualunque sia la profondità del sentimento contro di essi, questi diritti dovrebbero essere mantenuti se è possibile. La forza per opporsi alle inclinazioni non ha alcuna influenza sul problema del giusto, ma solo sulla realizzabilità di assetti di libertà.

La giustificazione delle libertà politiche ineguali procede più o meno nello stesso modo. Si adotta il punto di vista del cittadino rappresentativo nell'assemblea costituente, e si valuta il sistema

totale della libertà così come esso gli appare. Ma in questo caso c'è una differenza importante. Ora dobbiamo ragionare nella prospettiva di coloro che hanno la minore libertà politica. Un'ineguaglianza nella struttura di base deve sempre essere giustificata per quelli in posizione svantaggiata. Ciò vale, qualunque sia il bene primario sociale, e in modo particolare per la libertà. Di conseguenza, la regola di priorità ci chiede di dimostrare che l'ineguaglianza del diritto verrebbe accettata dai meno favoriti in cambio della maggiore protezione delle altre loro libertà che risulta da questa restrizione.

Forse l'ineguaglianza politica più evidente è la violazione della massima "una persona, un voto". Ma, fino a poco tempo fa, buona parte degli autori rifiutava un suffragio universale egualitario. In realtà, le persone non venivano per nulla considerate come i veri soggetti della rappresentanza. Spesso erano gli interessi a venire rappresentati, come nel caso dei partiti whig e tory che differivano tra loro sulla rilevanza da attribuire all'interesse della nascente classe media rispetto agli interessi fondiari ed ecclesiastici. Secondo altri, sono le regioni, o le forme di cultura, che devono essere rappresentate, come quando si parla della rappresentanza degli elementi agrari e urbani della società. A prima vista, questi tipi di rappresentanza sembrano ingiusti. La misura della loro ingiustizia in astratto è data da quanto si allontanano dalla massima "una persona, un voto", e ciò mostra la forza delle controargomentazioni che occorre opporre loro.¹⁷

Accade frequentemente che coloro che si oppongono all'eguale libertà politica propongano giustificazioni della forma da noi richiesta. Essi sono quantomeno preparati a discutere sul fatto che l'ineguaglianza politica deve andare a beneficio di coloro che godono di minore libertà. Consideriamo come esempio il punto di vista di Mill, secondo cui le persone dotate di migliore intelligenza e istruzione dovrebbero avere dei voti in più, in modo che le loro opinioni possano avere una maggiore influenza.¹⁸ Mill credeva che in questo caso il voto differenziato si accordasse con l'ordine naturale della vita umana, perché, ogni volta che le persone conducono un'impresa comune in cui possiedono un comune

interesse, riconoscono che mentre tutti dovrebbero avere voce in capitolo, non necessariamente tutti i pareri sono uguali. I giudizi dei più saggi e dei più colti dovrebbero avere un peso superiore. Un simile assetto è nell'interesse di ciascuno, ed è conforme ai sentimenti di giustizia. Gli affari nazionali sono precisamente un'impresa comune di questo genere. Nonostante tutti debbano avere il diritto al voto, il parere di quelli con maggiori capacità per la conduzione degli interessi pubblici dovrebbe valere di più. Il loro influsso dovrebbe essere sufficientemente grande per proteggerli dalla legislazione di classe degli incolti, ma non così grande da permettere loro di attuare una legislazione di classe a proprio favore. Idealmente, quelli dotati di superiore saggezza e giudizio dovrebbero agire come una forza costante che favorisce la giustizia e il bene comune, una forza che, sebbene sempre debole in se stessa, può far pendere la bilancia nella giusta direzione, se le forze più grandi si elidono. Mill era persuaso che ciascuno avrebbe tratto vantaggio da questo assetto, compresi coloro i cui voti contavano meno. Naturalmente in questa forma l'argomento non va oltre la concezione generale della giustizia come equità. Mill non afferma esplicitamente che il vantaggio per gli incolti vada in primo luogo stimato sulla base della maggiore sicurezza delle loro altre libertà, sebbene il suo ragionamento suggerisca che egli la pensasse in questo modo. In ogni caso, se il punto di vista di Mill dovesse soddisfare le restrizioni imposte dalla priorità della libertà, questo è il modo in cui l'argomento dovrebbe procedere.

Non intendo criticare Mill. Il resoconto che ne ho dato serve solo come illustrazione. Il suo punto di vista può far comprendere perché l'eguaglianza politica venga qualche volta considerata meno essenziale dell'eguale libertà di coscienza o della libertà della persona. Si suppone che il governo miri al bene comune, cioè al mantenimento di condizioni e al raggiungimento di obiettivi vantaggiosi per tutti. Nella misura in cui vale questo presupposto, ed è possibile identificare alcune persone come dotate di superiore saggezza e giudizio, gli altri desiderano fidarsi di loro e concedere un maggior peso alle loro opinioni. I passeggeri di una nave lasciano volentieri che il capitano tracci la rotta, poiché credono

che sia dotato di maggiori conoscenze, e desideri arrivare sano e salvo almeno quanto loro. Vi è sia un'identità di interessi sia un'evidente maggiore abilità e giudizio nel realizzarla. La nave dello stato è in qualche modo analoga alla nave in mare; e, nella misura in cui ciò accade, le libertà politiche sono realmente subordinate alle altre libertà che, per così dire, definiscono il bene intrinseco dei passeggeri. Ammettendo queste assunzioni, il voto differenziato può essere perfettamente giusto.

Naturalmente, le ragioni a favore dell'autogoverno non sono puramente strumentali. L'eguale libertà politica, quando viene garantito il suo equo valore, ha necessariamente un profondo influsso sulla qualità morale della vita civica. Le relazioni reciproche dei cittadini ricevono una base sicura nella costituzione manifesta della società. La massima medievale secondo cui ciò che tocca tutti interessa tutti viene considerata con serietà e dichiarata come intenzione pubblica. La libertà politica così intesa non è destinata a soddisfare il desiderio individuale di autogoverno, e meno ancora le sue mire di potere. Prendere parte alla vita politica non rende l'individuo padrone di se stesso, piuttosto gli dà eguale voce in capitolo insieme agli altri nello stabilire in che modo debbano essere configurate le condizioni sociali fondamentali. E neppure risponde all'ambizione di imporsi sugli altri, poiché a ciascuno viene richiesto di moderare le sue pretese in base a ciò che ciascuno è in grado di riconoscere come giusto. La volontà di dibattere pubblicamente e di tenere conto delle credenze e degli interessi di ciascuno pone le fondamenta dei buoni rapporti civici, e modella l'ethos della cultura politica.

Inoltre, nel caso in cui gli eguali diritti politici abbiano il loro equo valore, l'effetto dell'autogoverno è quello di aumentare l'autostima e il senso di competenza politica del cittadino medio. La coscienza del proprio valore, sviluppata nelle associazioni minori della sua comunità, viene confermata nella costituzione dell'intera società. Poiché ci si aspetta che egli voti, ci si aspetta anche che abbia opinioni politiche. Il tempo e l'attività intellettuale che dedica a formare le sue opinioni non sono finalizzati al possibile guadagno materiale dato dalla sua influenza politica. È invece un'attività

godibile in se stessa, che conduce a una più ampia concezione della società e allo sviluppo delle sue facoltà intellettuali e morali. Come ha osservato Mill, il cittadino è chiamato a valutare interessi diversi dai suoi, e a essere guidato da una qualche concezione della giustizia e del bene comune, piuttosto che dalle sue proprie inclinazioni.¹⁹ Dovendo spiegare e giustificare agli altri i suoi punti di vista, egli deve richiamarsi a principi che anch'essi possono accettare. Mill aggiunge anche che questa educazione a uno spirito pubblico è necessaria se i cittadini devono acquisire un senso affermativo del dovere e dell'obbligo politico, vale a dire un senso che va al di là della semplice intenzione di sottomettersi alla legge e al governo. In mancanza di questi sentimenti più ampi, gli uomini si estraniano e si isolano nelle loro associazioni più piccole, e i legami affettivi non riescono a estendersi al di fuori delle famiglie e dei ristretti gruppi di amici. I cittadini non si considerano più reciprocamente come consociati con cui è possibile cooperare per il miglioramento di una qualche interpretazione del bene pubblico; si vedono invece come rivali, o come ostacoli per i loro fini personali. Tutte queste considerazioni ci sono state rese familiari da Mill e da altri; esse mostrano che l'eguale libertà politica non è soltanto un mezzo. Queste libertà rafforzano nelle persone il senso del proprio valore, approfondiscono la loro sensibilità intellettuale e morale, e gettano le basi per un senso del dovere e dell'obbligo da cui dipende la stabilità delle istituzioni giuste. Rimando alla terza parte la discussione del rapporto tra questi temi, il bene umano e il senso di giustizia. A quel punto, tenterò di collegare questi elementi nella concezione del bene della giustizia.

38. *Il governo della legge*

Intendo ora considerare i diritti della persona in quanto protetti dal principio governo della legge [*rule of law*].²⁰ Come nei casi precedenti, la mia intenzione non è soltanto di legare queste nozioni ai principi di giustizia, ma anche di chiarire il senso della priorità della libertà. Ho già notato (§10) che la concezione della

giustizia formale, l'amministrazione regolare e imparziale di norme pubbliche, quando è applicata al sistema giuridico, diviene il governo della legge. Un tipo di azione ingiusta è rappresentato dall'incapacità dei giudici e di altre autorità di applicare la norma appropriata, o di interpretarla correttamente. A questo riguardo, è più illuminante pensare non alle violazioni macroscopiche come per esempio la corruzione, o all'abuso del sistema giuridico per colpire gli avversari politici, quanto piuttosto alle sottili distorsioni del pregiudizio, come a ciò che discrimina effettivamente certi gruppi nel processo giudiziario. Possiamo chiamare "giustizia come rispetto della norma" l'amministrazione regolare e imparziale, e in questo senso equa, del diritto. Questa è un'espressione più suggestiva di "giustizia formale".

Ovviamente, il governo della legge è strettamente legato alla libertà. Possiamo accertarcene considerando la nozione di sistema giuridico e la sua intima relazione con le massime che definiscono la giustizia come rispetto della norma. Un sistema giuridico è un ordinamento coercitivo di norme pubbliche rivolte a persone razionali, allo scopo di regolare la loro condotta e di fornire la struttura della cooperazione sociale. Nel caso in cui queste norme sono giuste, esse stabiliscono una base per le aspettative legittime. Costituiscono il fondamento su cui poggia la reciproca fiducia delle persone e in base a cui possono avanzare giuste obiezioni quando le loro aspettative non vengono soddisfatte. Se le basi di queste pretese sono incerte, altrettanto lo saranno i confini delle libertà umane. Naturalmente, anche altre regole condividono molte di queste caratteristiche. Le regole dei giochi e delle associazioni private sono similmente indirizzate a persone razionali, con lo scopo di dare forma alle loro attività. Date queste regole come eque o giuste, una volta che gli uomini abbiano sottoscritto questi accordi e ne abbiano accettato i benefici risultanti, gli obblighi che ne scaturiscono costituiscono una base per le aspettative legittime. Ciò che distingue un sistema giuridico sono il suo ambito più esteso e i suoi poteri normativi rispetto ad altre associazioni. Le istituzioni costituzionali che esso definisce hanno generalmente l'esclusivo diritto legale di usare le forme di coercizione più estreme. I tipi di

costrizione che possono usare le associazioni private sono rigorosamente limitati. L'ordinamento giuridico, inoltre, esercita un'autorità inappellabile su un certo territorio ben definito. Esso è anche contrassegnato dal vasto ambito di attività che regola e dalla natura fondamentale degli interessi che è destinato a garantire. Queste caratteristiche riflettono semplicemente il fatto che il diritto definisce la struttura di base all'interno della quale ha luogo l'esplicazione di tutte le altre attività.

Dato che l'ordinamento giuridico è un sistema di norme pubbliche rivolto a persone razionali, siamo in grado di rendere conto delle massime di giustizia associate al governo della legge. Queste massime sono quelle che verrebbero seguite da qualunque sistema di norme incorpori perfettamente l'idea di un sistema giuridico. Naturalmente ciò non significa affermare che le leggi esistenti soddisfano necessariamente e in tutti i casi queste massime. Piuttosto, queste ultime discendono da una nozione ideale che ci si aspetta venga approssimata dalle leggi, perlomeno nella maggior parte dei casi. Se le deviazioni dalla giustizia come rispetto della norma sono troppo diffuse, può sorgere un grave problema: se esista un sistema di norme giuridiche in quanto opposto a una collezione di ordini particolari destinati a promuovere gli interessi di un dittatore, o l'ideale di un despota benevolo. Spesso non c'è una risposta chiara a questa domanda. L'importanza di pensare l'ordinamento giuridico come un sistema di norme pubbliche sta nel fatto che ciò ci mette in grado di derivare le massime associate al governo della legge. Possiamo inoltre affermare che, a parità di condizioni, un ordinamento giuridico è più giustamente amministrato di un altro, se soddisfa con maggiore precisione le massime associate al principio di legalità. Esso fornirà una base più sicura per la libertà, e mezzi più efficaci per organizzare gli schemi cooperativi. Ma poiché queste massime garantiscono soltanto l'amministrazione regolare e imparziale delle norme, qualunque siano, esse sono compatibili con l'ingiustizia. Le massime impongono alla struttura di base vincoli piuttosto deboli, anche se certamente non trascurabili.

Iniziamo dalla massima secondo cui dovere implica potere.

Questa massima identifica diverse caratteristiche ovvie dei sistemi giuridici. In primo luogo, gli atti dovuti e proibiti dalle norme giuridiche dovrebbero essere di un tipo che gli individui possono ragionevolmente aspettarsi di poter fare o non fare. Un sistema di norme per organizzare il comportamento di persone razionali deve badare a quello che possono o non possono fare. Non si può imporre un dovere di fare quello che non si può. Secondariamente, la nozione che dovere implica potere porta con sé l'idea che coloro che emanano le leggi e danno gli ordini lo facciano in buona fede. I legislatori e i giudici, e gli altri funzionari del sistema, devono credere che le leggi possano essere rispettate; e devono supporre che ogni ordine dato possa essere eseguito. Inoltre, non soltanto le autorità devono agire in buona fede, ma questa deve essere riconosciuta dai soggetti della loro attività legislativa. Norme giuridiche e comandi sono accettati come tali solo se si crede in generale che essi possano essere eseguiti e rispettati. Se quest'ultimo punto è in discussione, le azioni delle autorità hanno presumibilmente uno scopo diverso da quello di organizzare i comportamenti. Da ultimo, questa massima esprime il requisito che un sistema giuridico debba riconoscere l'impossibilità dell'adempimento come scusante, o quantomeno come circostanza attenuante. Nel costringere al rispetto delle leggi, un sistema giuridico non può considerare irrilevante l'incapacità di adempimento. Sarebbe un peso intollerabile per la libertà, se l'essere soggetti a sanzioni non fosse normalmente limitato ad azioni che è in nostro potere fare o non fare.

Il governo della legge implica anche la massima secondo cui casi simili vanno trattati in modo simile. Non si potrebbe regolare le proprie azioni mediante norme, se questa massima non fosse seguita. In realtà, questa nozione non ci porta molto lontano. Dobbiamo infatti supporre che i criteri di similarità siano dati dalle norme giuridiche stesse, e dai principi usati per interpretarle. Tuttavia la massima per cui decisioni simili sono prese in casi simili limita in modo significativo la discrezionalità dei giudici e delle altre autorità. La massima li costringe a giustificare le distinzioni che essi fanno tra le persone, in riferimento alle norme giuridiche e

ai principi pertinenti. In ogni caso particolare, se le norme sono molto complicate e richiedono un'interpretazione, può essere facile giustificare una decisione arbitraria. Ma, con il crescere del numero dei casi, le giustificazioni plausibili per i giudizi disonesti diventano più difficili da costruire. Naturalmente il requisito della non contraddittorietà vale per l'interpretazione di tutte le norme e per le giustificazioni a qualsiasi livello. Alla fine, diventa più difficile formulare ragioni argomentate in favore di giudizi discriminatori, e anche il semplice tentativo è meno persuasivo. Questa massima vale anche in casi di equità [*equity*], vale a dire quando bisogna fare un'eccezione per il fatto che l'applicazione delle norme vigenti risulta eccessivamente severa. Ma con questa clausola: poiché non esiste una linea netta che separi i casi eccezionali, si giunge a un punto, come nelle questioni di interpretazione, in cui quasi ogni differenza farà differenza. In questi casi si applica il principio della decisione d'autorità, e basta l'autorità della sentenza precedente o comunque pubblicata.²¹

La massima secondo cui non c'è reato senza una legge (*Nullum crimen sine lege*), e ciò che implica, discendono anch'essi dall'idea di sistema giuridico. Questa massima richiede che le leggi siano conosciute e promulgate pubblicamente, che il loro significato sia chiaramente definito, che siano chiare nell'enunciazione come nello scopo, che non vengano usate come mezzi per danneggiare individui particolari che possono essere indicati per nome (decreti di confisca dei beni), che almeno le violazioni più gravi siano interpretate rigorosamente, e che le norme penali non debbano essere retroattive, a svantaggio di coloro cui si applicano. Questi requisiti sono impliciti nella nozione di regolare il comportamento per mezzo di norme pubbliche. Infatti, se per esempio le leggi non fossero chiare riguardo a ciò che comandano o proibiscono, il cittadino non saprebbe in che modo comportarsi. Inoltre, mentre possono esserci decreti di confisca e provvedimenti retroattivi occasionali, questi non possono essere tratti caratteristici e diffusi del sistema, perché altrimenti esso dovrebbe avere altri scopi. Un tiranno può cambiare le leggi senza preavviso, e punire (ammesso che questa sia la parola giusta) i suoi

sudditi di conseguenza, poiché egli ricava piacere dall'osservare quanto tempo è loro necessario per capire quali siano le nuove norme, in base all'osservazione delle sanzioni che egli infligge. Ma queste norme non rappresenterebbero un sistema giuridico, poiché non servirebbero a organizzare il comportamento sociale con l'offerta di una base per le aspettative legittime.

Da ultimo, ci sono le massime che definiscono la nozione di giustizia naturale. Si tratta di direttive volte alla conservazione dell'integrità del procedimento giudiziario.²² Se le norme giuridiche sono direttive rivolte a persone razionali per il loro orientamento, i tribunali devono impegnarsi ad applicare e a far rispettare queste norme nel modo appropriato. Occorre fare uno sforzo coscienzioso per determinare se una violazione abbia avuto luogo, e per imporre la pena corretta. Così, un sistema giuridico deve prendere provvedimenti per condurre ordinatamente udienze e processi; deve prevedere forme di prova che garantiscano procedure di indagine razionali. Mentre esistono variazioni in queste procedure, il governo della legge richiede una qualche forma di procedimento corretto [*due process*]: ciò significa che un processo è ragionevolmente inteso ad accertare la verità, in modi compatibili con gli altri fini del sistema giuridico, rispetto al fatto se una violazione ha avuto luogo o meno, e in quali circostanze. Per esempio, i giudici devono essere indipendenti e imparziali, e nessuno può essere giudice nella propria causa. I processi devono essere equi e aperti a tutti, ma non devono essere pregiudicati dal clamore pubblico. I precetti della giustizia naturale devono assicurare che l'ordinamento giuridico sia imparziale e mantenuto in modo regolare.

Il legame del governo della legge con la libertà è sufficientemente chiaro. Come ho affermato, la libertà è un complesso di diritti e doveri definito dalle istituzioni. Le varie libertà specificano cose che possiamo scegliere di fare se lo vogliamo, e rispetto alle quali, quando la natura della libertà lo rende opportuno, gli altri hanno il dovere di non interferire.²³ Ma se viene violata la massima per cui non esiste crimine senza legge, per esempio a causa della vaghezza e dell'imprecisione delle leggi, ciò

che abbiamo la libertà di fare è ugualmente vago e impreciso. I confini della nostra libertà sono incerti. E, nella misura in cui ciò accade, la libertà è ristretta da un ragionevole timore del suo esercizio. Abbiamo lo stesso tipo di conseguenze se casi simili non vengono trattati in modo simile, se il processo giudiziario manca della sua integrità essenziale, se la legge non riconosce come scusante l'impossibilità dell'adempimento, e così di seguito. Il principio di legalità ha quindi uno stabile fondamento nell'accordo delle persone razionali che stabiliscono per se stesse la maggiore eguale libertà possibile. Per avere fiducia nel possesso e nell'esercizio di queste libertà, i cittadini di una società bene-ordinata, di regola, vorranno che sia mantenuto il governo della legge.

Possiamo arrivare alla stessa conclusione in un modo leggermente differente. È ragionevole supporre che anche in una società bene-ordinata i poteri coercitivi del governo siano necessari in una certa misura per la stabilità della cooperazione sociale. Infatti, anche se le persone sanno di condividere un comune senso di giustizia e di volere tutti aderire agli assetti esistenti, può tuttavia fare difetto una completa fiducia reciproca. Esse possono sospettare che qualcuno non stia facendo la sua parte, e in questo modo possono essere tentati di non fare la propria. Una consapevolezza generalizzata di queste tentazioni può causare alla fine il collasso dell'intero schema. Il sospetto che altri non stiano tenendo fede ai propri obblighi e doveri è accresciuto dal fatto che, in assenza di un'interpretazione d'autorità e di un'applicazione delle norme, è particolarmente facile trovare delle scusanti alla loro trasgressione. Perciò, per esempio, è difficile immaginare, anche in condizioni ragionevolmente ideali, uno schema valido di imposta sul reddito su base volontaria. Un simile assetto è instabile. Il ruolo di un'interpretazione pubblica autorizzata delle norme, con l'appoggio di sanzioni collettive, è esattamente quello di superare tale instabilità. Imponendo un sistema pubblico di sanzioni, il governo elimina le basi per pensare che altri non rispettino le norme. Semplicemente per questa ragione, è presumibile che un potere sovrano coercitivo sia sempre necessario, anche se in una

società bene-ordinata le sanzioni non sono severe e potrebbero non dover essere mai imposte. È piuttosto l'esistenza di un efficace meccanismo penale a garantire la reciproca sicurezza. Possiamo considerare questa proposizione e il ragionamento soggiacente come la tesi di Hobbes (§42).²⁴

Le parti nell'assemblea costituente, nell'istituire un simile sistema di sanzioni, devono valutarne gli svantaggi. Essi sono almeno di due tipi: uno è rappresentato dal costo dell'istituzione coperto, per esempio, mediante l'imposizione fiscale; l'altro è il pericolo per la libertà del cittadino rappresentativo, misurato dalla probabilità che queste sanzioni interferiscano con la sua libertà. La costituzione di un'agenzia con poteri coercitivi è razionale solo se gli svantaggi sono minori della perdita di libertà dovuta all'instabilità. Supponendo che le cose stiano così, l'assetto migliore è quello che minimizza questi rischi. È chiaro che, a parità di condizioni, i pericoli per la libertà sono minori quando il diritto è amministrato in modo imparziale e regolare, nel rispetto del principio di legalità. Anche se un meccanismo coercitivo è necessario, evidentemente è essenziale definire in modo preciso le tendenze del suo operare. Sapendo quali cose esso sottopone a sanzione, e sapendo che è in loro potere farle o non farle, i cittadini possono delineare di conseguenza i propri piani. Chi rispetta le norme rese note non dovrà mai temere violazioni della propria libertà.

Risulta chiaramente dalle precedenti osservazioni che dobbiamo prevedere, anche per una teoria ideale, delle sanzioni penali per quanto lievi. Date le normali condizioni della vita umana, alcuni di questi assetti sono necessari. Ho sostenuto che i principi che giustificano queste sanzioni possono essere derivati dal principio di libertà. La concezione ideale mostra, almeno in questo caso, il modo in cui bisogna costruire lo schema non ideale; ciò conferma l'ipotesi per cui è la teoria ideale a essere fondamentale. Vediamo anche che il principio di responsabilità non è fondato sull'idea per cui la pena è prima di tutto retributiva o esemplare. Essa viene invece accettata nell'interesse della libertà stessa. Se i cittadini non sono in grado di conoscere le norme giuridiche del

caso e se non hanno una equa opportunità di tenerne conto, le sanzioni penali non dovrebbero essere loro applicate. Questo principio è semplicemente la conseguenza di considerare il sistema giuridico come un ordinamento di norme pubbliche rivolte a persone razionali, allo scopo di regolare la loro cooperazione e di dare il valore appropriato alla libertà. Credo che questa interpretazione della responsabilità ci metta in grado di spiegare buona parte delle scusanti e delle garanzie riconosciute dal diritto penale sotto la denominazione di *mens rea*, e che ciò possa servire come guida per una riforma legale. Questi temi, tuttavia, non possono essere sviluppati in questa sede.²⁵ È sufficiente osservare che una teoria ideale prevede delle sanzioni penali in qualità di meccanismo stabilizzatore, e indica il modo in cui dovrebbe essere costruita questa parte della teoria dell'osservanza parziale. In particolare, il principio di libertà conduce a quello di responsabilità.

I dilemmi morali che sorgono nella teoria dell'osservanza parziale devono essere considerati anch'essi alla luce della priorità della libertà. Possiamo così immaginare situazioni infelici in cui può essere permesso insistere meno decisamente sul fatto che vanno seguite le massime del governo della legge. In alcuni casi limite, per esempio, le persone potrebbero essere ritenute responsabili di certe violazioni della massima secondo cui dovere implica potere. Supponiamo che i membri di sette rivali, eccitati da un violento antagonismo religioso, radunino armi e formino bande armate in preparazione di una guerra civile. Di fronte a questa situazione, il governo potrebbe emettere un provvedimento che proibisce il possesso di armi da fuoco (supponendo che il possesso non rappresenti già un reato). La legge potrebbe poi sostenere che una prova sufficiente per l'arresto è data dal fatto che le armi vengano trovate nella casa o in una proprietà dell'accusato, a meno che egli non possa dimostrare che vi sono state messe da qualcun altro. A eccezione di questa clausola, la mancanza di intenzione o di conoscenza del possesso, e la conformità a ragionevoli livelli di responsabilità, vengono dichiarate irrilevanti. Si è sostenuto che queste normali garanzie renderebbero la legge inefficace e di impossibile applicazione.

Ora, nonostante questa legge trasgredisca il principio dovere implica potere, essa può essere accettata dal cittadino rappresentativo come una minore perdita di libertà, perlomeno se le sanzioni imposte non sono troppo severe. (In questo caso suppongo che, per esempio, la detenzione sia una drastica riduzione della libertà, e in questo modo si deve tenere conto della severità delle pene previste.) Dal punto di vista dello stadio legislativo, si può decidere che la formazione di gruppi paramilitari, che può essere prevenuta dall'approvazione della legge, è un pericolo molto maggiore per la libertà del cittadino medio di quanto non lo sia essere considerati strettamente responsabili di possesso di armi. I cittadini possono accettare la legge come il minore tra i due mali, rassegnandosi al fatto che, anche se possono essere considerati colpevoli per cose che non hanno commesso, i rischi per la loro libertà in caso contrario sarebbero peggiori. Poiché esistono forti dissensi, non c'è modo di evitare che accadano alcune ingiustizie, nel normale senso in cui le consideriamo. Tutto ciò che si può fare è limitare queste ingiustizie nel modo meno ingiusto.

Ancora una volta, la conclusione è che gli argomenti che servono a limitare la libertà prendono le mosse dal principio di libertà stesso. La priorità della libertà porta, almeno in una certa misura, verso la teoria dell'osservanza parziale. Perciò nella situazione che abbiamo discusso, il maggior bene di qualcuno non è stato compensato dal minor bene di altri. Né è stata accettata una minore libertà in nome di maggiori benefici economici e sociali. Si è fatto piuttosto appello al bene comune, nella forma delle eguali libertà fondamentali del cittadino rappresentativo. Le circostanze sfortunate e i disegni ingiusti di alcuni richiedono una libertà molto minore di quella goduta in una società bene-ordinata. Ogni ingiustizia dell'ordinamento sociale è destinata ad avere il suo costo; è impossibile che le sue conseguenze vengano completamente eliminate. Quando applichiamo il principio di legalità dobbiamo tenere a mente la totalità dei diritti e dei doveri che definiscono le libertà, e modificarne di conseguenza l'applicazione. Qualche volta possiamo essere costretti a consentire certe violazioni delle sue massime, se vogliamo attenuare la perdita

di libertà derivante dai mali sociali che non è possibile eliminare, e mirare alla minore ingiustizia consentita dalle circostanze.

39. Definizione della priorità della libertà

Aristotele osserva che le persone hanno la peculiarità di possedere un senso del giusto e dell'ingiusto, e che il loro condividere una comune comprensione della giustizia costituisce una *polis*.²⁶ In vista della nostra discussione si potrebbe analogamente affermare che una comune comprensione della giustizia come equità dà luogo a una democrazia costituzionale. Infatti, dopo aver presentato ulteriori argomenti a favore del primo principio, ho tentato di mostrare che le libertà fondamentali di un regime democratico sono assicurate più stabilmente da questa concezione della giustizia. In ciascun caso le conclusioni raggiunte sono note. Il mio scopo è stato quello di indicare non solo che i principi di giustizia si adattano ai nostri giudizi ponderati, ma anche che essi forniscono i migliori argomenti a favore della libertà. I principi teleologici, al contrario, permettono, nella migliore delle ipotesi, motivazioni incerte per la libertà, o quantomeno per l'eguale libertà. Inoltre, la libertà di coscienza e di pensiero non dovrebbe essere fondata sullo scetticismo filosofico o morale, né sull'indifferenza per gli interessi morali e religiosi. I principi di giustizia definiscono un cammino appropriato tra il dogmatismo e l'intolleranza da una parte, e un riduzionismo che considera la moralità e la religione come semplici preferenze, dall'altra. Poiché la teoria della giustizia si basa su presupposti deboli e largamente condivisi, essa può ottenere un'accettazione veramente generale. Certamente le nostre libertà hanno una base molto più solida quando derivano da principi su cui le persone, equamente situate l'una rispetto all'altra, possono accordarsi, ammesso che siano in grado di accordarsi.

Intendo ora esaminare con maggiore attenzione il significato della priorità della libertà. Non intendo argomentare adesso a favore di questa priorità (lasciando ciò da parte sino al §82); voglio

invece chiarire il suo senso alla luce, tra gli altri, degli esempi precedenti. Occorre distinguere diverse priorità. Con priorità della libertà intendo la precedenza del principio dell'eguale libertà rispetto al secondo principio di giustizia. I due principi sono ordinati lessicalmente, e perciò le istanze della libertà devono essere soddisfatte per prime. Fino a quando ciò non viene ottenuto, non entra in gioco alcun altro principio. La priorità del giusto rispetto al bene, o dell'equa opportunità rispetto al principio di differenza, non ci interessa in questo momento.

Come viene illustrato da tutti i precedenti esempi, la precedenza della libertà significa che la libertà può essere limitata solo in nome della libertà stessa. Esistono due tipi di casi. Le libertà fondamentali possono essere più o meno estese pur essendo eguali, oppure ineguali. Se la libertà è meno estesa, il cittadino rappresentativo deve accertarsi che ciò è a conti fatti un guadagno per la sua libertà; e se la libertà è ineguale, la libertà di coloro che ne hanno di meno deve essere assicurata in modo migliore. In entrambi i casi, la giustificazione procede in riferimento all'intero sistema delle eguali libertà. Queste regole di priorità sono già state notate in più occasioni.

C'è però un'altra distinzione che occorre fare tra i due tipi di circostanze che giustificano o scusano una restrizione della libertà. Prima di tutto, una restrizione può derivare dai casi e dalle limitazioni naturali della vita umana, oppure da contingenze storiche e sociali. La questione della giustizia di questi vincoli non si pone. Per esempio, anche in una società bene-ordinata in circostanze favorevoli, la libertà di coscienza e di pensiero è sottoposta a regole ragionevoli, e l'ampiezza del principio di partecipazione viene ristretta. Questi vincoli nascono dalle condizioni più o meno permanenti della vita politica; le altre sono modifiche in vista delle caratteristiche naturali della situazione umana, come nel caso della minore libertà per i bambini. In questi casi, il problema è di scoprire il modo giusto di soddisfare certe limitazioni date.

Nel secondo caso, l'ingiustizia esiste già: o negli assetti sociali o nella condotta degli individui. La questione è quale sia la giusta

via per rispondere all'ingiustizia. Naturalmente l'ingiustizia può avere molte spiegazioni, e coloro che agiscono ingiustamente lo fanno spesso nella convinzione di perseguire uno scopo più elevato. Gli esempi delle sette intolleranti e rivali illustrano questa possibilità. Ma l'inclinazione degli uomini all'ingiustizia non è un aspetto permanente della vita comunitaria; il suo essere più grande o più piccola dipende in buona parte dalle istituzioni sociali, e in special modo dal fatto che siano giuste o ingiuste. Una società bene-ordinata tende a eliminare, o perlomeno a controllare, la propensione all'ingiustizia (vedi i capitoli ottavo e nono), e quindi le sette bellicose e intolleranti, per esempio, hanno poche probabilità di esistere o di rappresentare un pericolo, una volta che sia costituita una società del genere. In che modo la giustizia ci richiede di affrontare l'ingiustizia è un problema molto diverso dal modo migliore di affrontare le inevitabili limitazioni e contingenze della vita umana.

Questi due tipi di casi fanno sorgere diverse questioni. Occorre ricordare che l'osservanza rigorosa è implicita nella posizione originaria; i principi di giustizia sono scelti in base alla supposizione che saranno generalmente osservati. Il venirvi meno è considerato solo un'eccezione (§25). Ponendo questi principi in un ordinamento lessicale, le parti scelgono una concezione della giustizia adatta a condizioni favorevoli, e assumono che si possa raggiungere una società giusta in tempo debito. Sistemati in questo ordine, i principi definiscono quindi uno schema perfettamente giusto; essi fanno parte della teoria ideale, e costituiscono uno scopo che guida il corso della riforma sociale. Ma anche dando per scontata la validità, per tale scopo, di questi principi, dobbiamo ancora chiederci con quanto successo essi si applichino alle istituzioni in condizioni meno favorevoli e se essi forniscano una guida nei casi di ingiustizia. I principi e il loro ordinamento lessicale non sono stati accettati tenendo presenti queste situazioni, ed è quindi possibile che essi non valgano nei casi in questione.

Non tenterò di dare una risposta sistematica a queste domande. Alcuni casi speciali saranno considerati più tardi (vedi il sesto capitolo). L'idea intuitiva è quella di dividere la teoria della

giustizia in due parti. La prima parte, quella ideale, assume l'osservanza rigorosa, e delinea i principi che caratterizzano una società bene-ordinata in circostanze favorevoli. Essa sviluppa la concezione di una struttura di base perfettamente giusta, e dei corrispondenti doveri e obblighi delle persone, entro i vincoli necessari della vita umana. Il mio interesse principale riguarda questa parte della teoria. La seconda parte, la teoria non ideale, viene elaborata dopo che è stata scelta una concezione ideale della giustizia; solo allora le parti si domandano quali principi adottare in condizioni meno favorevoli. Come ho fatto notare, la teoria si divide qui in due parti piuttosto differenti. Una consiste dei principi che presiedono alle modifiche alle limitazioni naturali e alle contingenze storiche, e l'altra dei principi che trattano l'ingiustizia.

Considerando la teoria della giustizia nel suo complesso, la parte ideale presenta una concezione di una società giusta che dobbiamo raggiungere, se ci è possibile. Le istituzioni esistenti vanno giudicate alla luce di questa concezione, e considerate ingiuste nella misura in cui si allontanano da essa senza sufficienti ragioni. L'ordinamento lessicale dei principi specifica quali elementi della parte ideale sono prioritari, e le regole di priorità suggerite da questo ordinamento vanno applicate anche a casi non ideali. Perciò, nella misura in cui è permesso dalle circostanze, abbiamo il dovere naturale di eliminare tutte le ingiustizie, iniziando dalle più gravi, secondo l'ampiezza della deviazione rispetto alla giustizia perfetta. Naturalmente questa idea è estremamente approssimativa; la misura della deviazione dall'ideale è lasciata sostanzialmente all'intuizione. Tuttavia, il nostro giudizio è guidato dalla priorità indicata dall'ordinamento lessicale. Se possediamo un'immagine ragionevolmente chiara di ciò che è giusto, le nostre convinzioni ponderate di giustizia possono avvicinarsi alla linea ideale, anche se non siamo in grado di dire con precisione di quanto. Perciò, anche se i principi di giustizia appartengono alla teoria di uno stato di cose ideale, essi sono generalmente rilevanti.

Le diverse parti della teoria non ideale possono essere illustrate da vari esempi, alcuni dei quali sono già stati discussi. Un

tipo di situazione è quello che implica una libertà meno ampia. Poiché non esistono ineguaglianze, ma tutti devono possedere una libertà meno ampia, la questione può essere determinata nella prospettiva dell'eguale cittadino rappresentativo. Richiamarsi agli interessi di questo individuo rappresentativo nell'applicazione dei principi di giustizia, significa invocare il principio dell'interesse comune. (Immagino il bene comune come alcune condizioni generali che, in un senso appropriato, vanno egualmente a vantaggio di ognuno.) Molti degli esempi precedenti implicano una libertà meno ampia: la regolamentazione della libertà di coscienza e di pensiero in modi compatibili con l'ordine pubblico e la limitazione dell'ambito del dominio della regola di maggioranza appartengono a questa categoria (§§34, 37). Tali vincoli nascono dalle condizioni permanenti della vita umana e, di conseguenza, questi casi appartengono a quella parte della teoria non ideale che tratta le limitazioni naturali. I due esempi di limitazione della libertà degli intolleranti e di riduzione della violenza delle sette in conflitto appartengono alla parte dell'osservanza parziale della teoria non ideale, poiché implicano l'ingiustizia. Tuttavia, in ciascuno di questi quattro casi, l'argomento si sviluppa dal punto di vista del cittadino rappresentativo. Seguendo l'idea dell'ordinamento lessicale, le limitazioni all'ampiezza della libertà avvengono in nome della libertà stessa, e hanno come risultato una libertà minore ma pur sempre eguale.

Il secondo tipo di caso è quello della libertà ineguale. Se alcuni hanno più voti di altri, la libertà politica è ineguale; e lo stesso si può dire se i voti di alcuni sono valutati come più rilevanti di altri, o se un segmento della società è completamente privo del diritto di voto. In molte situazioni storiche una minore libertà politica poteva essere giustificata. Forse il modo ben poco realistico con cui Burke presentò la rappresentanza aveva un elemento di validità nel contesto della società del XVIII secolo.²⁷ Se ciò è vero, riflette il fatto che le varie libertà non sono tutte sullo stesso piano, perché anche se a quell'epoca una libertà politica ineguale avrebbe potuto essere un adattamento accettabile alle limitazioni storiche, la schiavitù, il servaggio e l'intolleranza religiosa non lo erano di

certo. Questi vincoli non giustificano la perdita della libertà di coscienza e dei diritti che definiscono l'integrità della persona. L'argomento a favore di determinate libertà politiche e dei diritti dell'equa eguaglianza di opportunità è meno stringente. Come abbiamo osservato prima (§11), può essere indispensabile sacrificare parte di queste libertà, quando ciò sia necessario per trasformare una società meno fortunata in una al cui interno si possa usufruire in pieno di tutte le libertà fondamentali. In condizioni che in un certo momento non si possono cambiare, può darsi che non ci sia modo di istituire un esercizio effettivo di queste libertà; ma, se è possibile, le più importanti dovrebbero essere realizzate per prime. In ogni caso, pur accettando l'ordinamento lessicale dei due principi, non siamo obbligati a negare che la praticabilità delle libertà fondamentali dipenda dalle circostanze. Dobbiamo, tuttavia, assicurarci che il mutamento vada in una direzione nella quale si realizzano condizioni sociali nel cui ambito le restrizioni di queste libertà non siano più giustificate. Il pieno godimento di queste libertà è, in parole povere, la tendenza intrinseca di lungo periodo di un sistema giusto.

In tutte queste osservazioni ho assunto sempre che quelli con la minore libertà devono ottenere una compensazione. Dobbiamo sempre valutare la situazione dal loro punto di vista (come appare dall'assemblea costituente o legislativa). È proprio questa restrizione che rende praticamente certo che la schiavitù e il servaggio, perlomeno nelle loro forme conosciute, sono tollerabili solo quando attenuano un'ingiustizia ancora peggiore. Possono esserci casi di transizione in cui la riduzione in schiavitù è migliore degli usi precedenti. Supponiamo per esempio che le città-stato, che prima non avevano mai preso prigionieri di guerra, ma li avevano sempre messi a morte, accettino invece, con un trattato, di prendere i prigionieri come schiavi. Anche se non possiamo acconsentire all'istituzione della schiavitù, per il motivo che i maggiori vantaggi di qualcuno superano le perdite degli altri, può accadere che in queste condizioni, poiché tutti corrono il rischio di essere catturati in guerra, questa forma di schiavitù sia meno ingiusta dei costumi del momento. Quantomeno la servitù prevista

non è ereditaria (supponiamo), ed è accettata da liberi cittadini di città-stato più o meno eguali. La situazione sembra difendibile, poiché è un progresso rispetto alle istituzioni esistenti, a condizione che gli schiavi non vengano trattati troppo duramente. Con il passare del tempo la schiavitù verrà presumibilmente abbandonata completamente, poiché lo scambio dei prigionieri di guerra è ancora più desiderabile, in quanto il ritorno di membri della comunità che erano stati catturati è preferibile alle prestazioni degli schiavi. Ma nessuna di queste considerazioni, per quanto fantasiose, tende a giustificare in alcun modo la schiavitù e il servaggio ereditari tramite l'appello a limitazioni naturali o storiche. Inoltre, non è possibile a questo punto appellarsi alla necessità o perlomeno al grande vantaggio di questi assetti basati sulla schiavitù, per le forme di cultura più elevate. Come vedremo più avanti, il principio di perfezione verrebbe rifiutato nella posizione originaria (§50).

Il problema del paternalismo merita ora una discussione, poiché è stato citato nell'argomento per l'eguale libertà, e poiché riguarda una minore libertà. Le parti nella posizione originaria assumono che nella vita sociale esse siano razionali e capaci di curare i propri affari. Di conseguenza, non riconoscono alcun dovere verso se stesse, poiché ciò non è necessario a promuovere il loro bene. Ma, una volta scelta la concezione ideale, le parti vorranno garantirsi contro la possibilità che i loro poteri non possano essere esercitati, e che non possano promuovere razionalmente i propri interessi, come nel caso dei bambini; o che, a causa di qualche accidente o caso sfortunato, non siano in grado di prendere decisioni nell'interesse del loro bene, come nel caso di coloro che sono gravemente feriti o mentalmente disturbati. È anche razionale che le parti si proteggano contro le proprie tendenze irrazionali, acconsentendo a uno schema di sanzioni che dia loro motivi sufficienti per evitare azioni dissennate, e accettando certe imposizioni tendenti a eliminare conseguenze infelici del loro comportamento imprudente. Per questi casi, le parti adottano principi che determinano quando gli altri sono autorizzati ad agire in loro nome, e a non tener conto dei loro

attuali desideri se è necessario; ed esse fanno ciò riconoscendo che, qualche volta, la loro capacità di agire razionalmente per il proprio bene può venir meno, o essere completamente assente.²⁸

I principi del paternalismo sono quindi quelli che le parti riconoscerebbero nella posizione originaria per proteggersi contro la debolezza e le infermità della loro ragione e volontà, in società. Altri vengono autorizzati, e in alcuni casi obbligati, ad agire in nostro nome, e a fare ciò che faremmo per noi stessi se fossimo razionali; questa autorizzazione entra in gioco solo quando non siamo in grado di occuparci del nostro bene. Le decisioni paternalistiche devono essere guidate dalle preferenze e dagli interessi accertati dell'individuo, nella misura in cui essi non sono irrazionali o, in mancanza di una conoscenza di questi, dalla teoria dei beni primari. Se sappiamo molto poco su una persona, agiamo in suo nome come agiremmo per noi stessi nella prospettiva della posizione originaria. Tentiamo di ottenere per lui le cose che probabilmente egli vorrebbe, prescindendo dai suoi attuali desideri. Dobbiamo essere in grado di sostenere che, con lo sviluppo o il recupero delle sue capacità razionali, l'individuo in questione accetterà la decisione che abbiamo preso in suo nome, e sarà d'accordo con noi che abbiamo fatto quanto era meglio per lui.

Il requisito che l'altra persona accetti a tempo debito questo stato di cose non è tuttavia sufficiente, anche se questo stato di cose non è sottoponibile a una critica razionale. Immaginiamo quindi due persone nel pieno possesso della loro ragione e volontà, che professano differenti credi religiosi o filosofici; e supponiamo che esista un qualche processo psicologico che convertirà ognuno al punto di vista dell'altro, a dispetto del fatto che il processo è loro imposto contro i propri desideri. Poniamo pure che, a tempo debito, entrambi finiscano con l'accettare coscientemente le proprie nuove credenze. Non ci è consentito sottoporli a questo trattamento. Sono necessarie altre due condizioni: l'intervento paternalistico deve essere giustificato dall'evidente incapacità o mancanza di ragione e di volontà; deve anche essere guidato dai principi di giustizia e da ciò che si sa sugli scopi e le preferenze più stabili del soggetto, o dalla teoria dei beni primari. Queste

restrizioni sull'opportunità e la direzione delle misure paternalistiche derivano dalle assunzioni della posizione originaria. Le parti vogliono garantire l'integrità della loro persona, le loro credenze e i loro obiettivi finali, quali che siano. I principi paternalistici rappresentano una protezione contro la nostra stessa irrazionalità, e non devono essere interpretati in alcun modo come attacchi consentiti alle convinzioni e al carattere di qualcuno, anche con la prospettiva di un consenso successivo. Più in generale, i metodi di educazione devono similmente rispettare questi vincoli (§78). Sembrerebbe che la forza della giustizia come equità nasca da due cose: il requisito che tutte le ineguaglianze siano giustificate nei confronti dei meno avvantaggiati, e la priorità della libertà. Questa coppia di vincoli la distingue dall'intuizionismo e dalle teorie teleologiche. Tenendo conto della discussione precedente, possiamo riformulare il primo principio di giustizia e congiungerlo alla regola di priorità appropriata. Credo che i mutamenti e le aggiunte si spieghino da sé. Ora il principio si presenta nel modo seguente.

Primo principio

Ogni persona ha un eguale diritto al più esteso sistema totale di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti.

Regola di priorità

I principi di giustizia devono essere ordinati lessicalmente, e quindi la libertà può essere limitata solo in nome della libertà stessa. Vi sono due casi: a) una libertà meno estesa deve rafforzare il sistema totale di libertà condiviso da tutti, e b) una libertà inferiore all'eguale libertà deve essere accettabile per quei cittadini che godono di minore libertà.

È forse una ripetizione dire che devo ancora fornire un argomento sistematico per la regola di priorità, anche se l'ho sottoposta a prova in una serie di casi importanti. Sembra che essa

si adatti piuttosto bene alle nostre convinzioni ponderate. Ma rimanderò l'argomento nella prospettiva della posizione originaria fino alla terza parte, dove si potrà far entrare in gioco tutta la forza della dottrina contrattualista (§82)

40. *L'interpretazione kantiana della giustizia come equità*

Finora ho considerato perlopiù il contenuto del principio di eguale libertà e il significato della priorità dei diritti che esso definisce. A questo punto mi sembra il caso di sottolineare che esiste un'interpretazione kantiana della concezione della giustizia da cui deriva questo principio. Questa interpretazione è basata sulla nozione kantiana di autonomia. Credo sia un errore esagerare l'importanza della generalità e dell'universalità nell'etica di Kant. Non è una novità che per lui i principi morali sono generali e universali; e, come abbiamo visto, queste condizioni comunque non ci conducono molto lontano. È impossibile costruire una teoria morale su una base così debole, e perciò limitare a queste nozioni la discussione della dottrina di Kant significa ridurla alla banalità. La vera forza della sua teoria sta altrove.²⁹

Egli inizia, per esempio, con l'idea che i principi morali siano oggetto di scelta razionale. Essi definiscono la legge morale che le persone possono razionalmente volere per guidare la loro condotta in una comunità etica. La filosofia morale diviene lo studio della concezione e del risultato di una decisione razionale opportunamente definita. Questa idea ha conseguenze immediate. Infatti, una volta considerati i principi morali come legislazione per un regno di fini, è chiaro che questi principi devono non soltanto essere accettabili per tutti, ma anche pubblici. Infine Kant suppone che questa legislazione morale debba essere oggetto di accordo in condizioni che caratterizzano esseri razionali liberi ed eguali. La descrizione della posizione originaria è un tentativo di interpretare tale concezione. Non intendo ora argomentare a favore di questa interpretazione sulla base del testo di Kant. Sicuramente alcuni vorranno leggerlo in modo diverso. Forse le osservazioni che

seguono vanno più propriamente considerate come suggerimenti per mettere in relazione la giustizia come equità con il momento culminante della tradizione contrattualista in Kant e Rousseau.

Credo che Kant abbia sostenuto che una persona agisce autonomamente, quando i principi della sua azione sono scelti come l'espressione più adeguata possibile della sua natura di essere razionale libero ed eguale. I principi in base ai quali agisce non vanno adottati a causa della sua posizione sociale o delle sue doti naturali, o in funzione del particolare tipo di società in cui vive, o di ciò che gli capita di volere. Agire in base a questi principi significherebbe agire in modo eteronomo. Il velo di ignoranza priva la persona nella posizione originaria delle conoscenze che la metterebbero in grado di scegliere principi eteronomi. Le parti giungono insieme alla loro scelta, in quanto persone razionali libere ed eguali, conoscendo soltanto quelle circostanze che fanno sorgere il bisogno di principi di giustizia.

Senza dubbio l'argomento a favore di questi principi aggiunge qualcosa alla concezione di Kant. Aggiunge per esempio la caratteristica che i principi scelti devono applicarsi alla struttura di base della società; e le premesse che caratterizzano questa struttura vengono usate per derivare i principi di giustizia. Ma credo che questa, come altre aggiunte, siano abbastanza naturali e rimangano sufficientemente vicine alla dottrina kantiana, perlomeno se consideriamo unitariamente tutti i suoi scritti etici. Assumendo quindi che il ragionamento in favore dei principi di giustizia sia corretto, possiamo affermare che, quando le persone agiscono in base a questi principi, esse stanno agendo in accordo con i principi che sceglierebbero, in quanto persone indipendenti e razionali, in una posizione originaria di eguaglianza. I principi delle loro azioni non dipendono da contingenze naturali o sociali, né riflettono l'influenza dei particolari dei loro piani di vita, o delle aspirazioni che li motivano. Agendo a partire da questi principi, le persone esprimono la loro natura in quanto esseri razionali liberi ed eguali, sottoposti alle condizioni generali della vita umana. Infatti, esprimere la propria natura in quanto essere di un tipo particolare significa agire in base a quei principi che verrebbero scelti se questa

natura fosse l'elemento decisivo e determinante. Naturalmente, la scelta delle parti nella posizione originaria è soggetta alle restrizioni di quella situazione. Ma, quando agiamo coscientemente in base ai principi di giustizia nel normale corso degli eventi, accettiamo deliberatamente le restrizioni della posizione originaria. Una ragione per fare ciò, perché le persone possano e vogliano farlo, è quella di esprimere la propria natura di esseri razionali liberi ed eguali.

I principi di giustizia sono anche analoghi agli imperativi categorici. Infatti, con imperativo categorico Kant intende un principio di condotta che si applica a una persona in virtù della sua natura di essere razionale libero ed eguale. La validità del principio non presuppone che egli possieda un desiderio o uno scopo particolare. Al contrario, un imperativo ipotetico presuppone la cosa seguente: esso ci indirizza a fare certe mosse in quanto mezzi efficaci per raggiungere un fine specifico. Sia che il desiderio riguardi una cosa particolare, sia una più generale, come certi tipi di piaceri o di sentimenti gradevoli, l'imperativo corrispondente è ipotetico. La sua applicabilità dipende dall'avere uno scopo che non è necessario avere come condizione per essere un individuo razionale. L'argomento per i due principi di giustizia non assume che le parti abbiano fini particolari, ma soltanto che desiderino certi beni primari. Questi ultimi sono cose che è razionale volere, qualunque altra cosa si desideri. Perciò, data la natura umana, volerle fa parte dell'essere razionali; e, mentre si presume che ciascuno abbia una concezione del bene, non si sa nulla riguardo ai suoi scopi ultimi. La preferenza per i beni primari è quindi derivata soltanto dalle ipotesi più generali riguardanti la razionalità e le condizioni della vita umana. Agire a partire dai principi di giustizia significa agire a partire da imperativi categorici, nel senso che essi si applicano al nostro caso indipendentemente dai nostri scopi particolari. Ciò semplicemente perché nessuno di questi fatti contingenti appare tra le premesse della derivazione dei principi.

Possiamo anche osservare che l'assunzione motivazionale del disinteresse reciproco è simile alla nozione kantiana di autonomia, e fornisce un'altra ragione per questa condizione. Sinora, questa

assunzione è stata usata per caratterizzare le circostanze di giustizia, e per fornire un concetto chiaro che guidi la deliberazione delle parti. Abbiamo anche visto che, poiché il concetto di benevolenza è una nozione di secondo grado, esso non funzionerebbe adeguatamente. Ora possiamo aggiungere che l'assunzione del disinteresse reciproco serve a permettere la libertà nella scelta di un sistema di fini ultimi.³⁰ La libertà nell'adozione di una concezione del bene è limitata soltanto dai principi che sono dedotti da una dottrina che non impone vincoli preliminari a queste concezioni. Il presumere un disinteresse reciproco nella posizione originaria realizza questa idea. Noi postuliamo che le parti abbiano pretese contrastanti, in un senso sufficientemente generale. Se i loro fini venissero limitati in qualche modo specifico, questo all'inizio apparirebbe come una restrizione arbitraria della libertà. Inoltre, se le parti fossero pensate come altruiste, o come dedite a certi tipi di piaceri, allora i principi scelti si applicherebbero, nella misura mostrata dall'argomento, soltanto alle persone la cui libertà fosse limitata a scelte compatibili con l'altruismo o l'edonismo. Secondo lo svolgimento dell'argomento, i principi di giustizia riguardano tutte le persone con piani razionali di vita, qualunque sia il loro contenuto, e questi principi rappresentano le restrizioni appropriate alla libertà. Perciò si può affermare che le restrizioni alle concezioni del bene sono il risultato di un'interpretazione della situazione contrattuale che non pone preliminari limitazioni a ciò che gli individui possono desiderare. Esiste così una serie di ragioni a favore dell'assunzione motivazionale del disinteresse reciproco. Questa premessa non è soltanto una questione di realismo rispetto alle circostanze di giustizia, o un modo di rendere funzionale la teoria. Essa la mette anche in relazione con l'idea kantiana dell'autonomia.

C'è tuttavia una difficoltà che va chiarita: questa è stata espressa efficacemente da Sidgwick.³¹ Egli fa notare che non c'è nulla di più rimarchevole nell'etica kantiana dell'idea che un uomo realizza il suo vero io quando agisce in base alla legge morale, mentre, se permette che le sue azioni siano determinate da desideri dei sensi o da scopi contingenti, egli diviene soggetto alla legge di

natura. Ma, nell'opinione di Sidgwick, quest'idea finisce in nulla. Secondo lui, dal punto di vista kantiano, le vite dei santi e dei vigliacchi sono ugualmente il risultato di una libera scelta (da parte dell'io noumenico) e ugualmente soggette alle leggi causali (come io fenomenico). Kant non spiega mai perché il vigliacco non esprima in una vita ignobile le sue caratteristiche e la sua identità liberamente scelta, allo stesso modo in cui un santo esprime in una vita buona le sue caratteristiche e la sua identità liberamente scelta. Credo che l'obiezione di Sidgwick sia decisiva nella misura in cui si assume, come pure è consentito dall'esposizione di Kant, sia che l'io noumenico può scegliere qualsiasi insieme coerente di principi, sia che agire in base a questi principi, quali che siano, è sufficiente per esprimere la scelta di un individuo in quanto scelta di un essere razionale libero ed eguale. La risposta di Kant deve essere che, anche se agire in base a un qualunque insieme coerente di principi potrebbe essere il risultato di una decisione da parte dell'io noumenico, non tutte le azioni dell'io fenomenico esprimono questa decisione in quanto decisione di un essere razionale libero ed eguale. Perciò, se una persona realizza il suo vero io esprimendolo nelle sue azioni, e se desidera più di ogni altra cosa realizzarsi, allora sceglierà di agire a partire da principi che manifestano la sua natura in quanto essere razionale libero ed eguale. La parte mancante dell'argomento riguarda il concetto di espressione. Kant non dimostrò che agire in base alla legge morale esprime la nostra natura in modi identificabili, e che ciò non accade se agiamo in base a principi contrari.

Credo che questo difetto possa essere trasformato in una virtù dalla concezione della posizione originaria. Il punto essenziale è che abbiamo bisogno di un argomento che mostri quali principi, se esistono, verrebbero scelti da persone razionali libere ed eguali, e che questi principi devono essere applicabili in pratica. È necessaria una risposta precisa a questa domanda, per rispondere all'obiezione di Sidgwick. Il mio suggerimento è quello di considerare la posizione originaria simile, in modi rilevanti, al punto di vista da cui l'io noumenico vede il mondo. Le parti, in quanto io noumenici, hanno completa libertà di scegliere qualunque principio desiderino;

ma esse hanno anche il desiderio di esprimere la loro natura in quanto membri razionali ed eguali del mondo intelligibile dotati precisamente di questa libertà di scelta, cioè come esseri che possono osservare il mondo in questo modo, ed esprimere questa prospettiva nella loro vita di membri della società. Essi devono quindi decidere quali principi, se seguiti coscienziosamente e adottati come base per l'azione nella vita quotidiana, manifesteranno nel modo migliore questa libertà nella loro comunità, e riveleranno con maggior pienezza la loro indipendenza dai fatti contingenti naturali e sociali. Se l'argomento della dottrina contrattualista è corretto, questi principi sono realmente quelli che definiscono la legge morale o, più esattamente, i principi di giustizia per istituzioni e individui. La descrizione della posizione originaria rassomiglia al punto di vista di io noumenici su ciò che significa essere razionale, libero ed eguale. La nostra natura, in questo senso, si rivela quando agiamo a partire dai principi che sceglieremmo quando questa natura si riflette nelle condizioni che determinano la scelta. Perciò, gli individui mostrano la propria libertà, la propria indipendenza dai fatti contingenti naturali e sociali, agendo in modi che essi riconoscerebbero nella posizione originaria.

Il desiderio di agire con giustizia, quando è inteso in modo appropriato, deriva parzialmente dal desiderio di esprimere con maggior pienezza ciò che siamo o possiamo essere, e cioè esseri razionali liberi ed eguali, dotati della libertà di scelta. Credo che sia per questa ragione che Kant parla del fallimento dell'agire in base alla legge morale, come di una cosa che fa nascere vergogna e non sentimenti di colpa. Questa distinzione è appropriata poiché, per lui, agire ingiustamente significa agire in una maniera che non riesce a esprimere la nostra natura di esseri razionali liberi ed eguali. In conseguenza di ciò, simili azioni colpiscono il rispetto di sé, il senso del nostro valore, e l'esperienza di questa perdita è la vergogna (§67). Abbiamo agito come se appartenessimo a un ordinamento inferiore, come se fossimo creature i cui primi principi vengono decisi dalle contingenze naturali. Coloro che considerano la dottrina morale di Kant una dottrina di norma e

sanzione la fraintendono gravemente. Lo scopo principale di Kant è di approfondire e giustificare l'idea di Rousseau che libertà è agire in accordo con la legge che noi stessi ci diamo. E ciò conduce non tanto a una moralità di comando austero, quanto a un'etica del mutuo rispetto e dell'autostima.³²

La posizione originaria può essere quindi vista come un'interpretazione procedurale della concezione kantiana dell'autonomia e dell'imperativo categorico visto nella prospettiva di una teoria empirica. I principi regolativi del regno dei fini sono quelli che verrebbero scelti in questa posizione, e la descrizione di questa situazione ci mette in grado di spiegare il senso in cui agire in base a questi principi esprime la nostra natura di persone razionali libere ed eguali. Queste nozioni non sono più puramente trascendenti e prive di relazioni spiegabili con la condotta umana, perché la concezione procedurale della posizione originaria ci permette di stabilire questi legami. Mi sono allontanato in diversi punti dalla tesi kantiana. Non posso discuterli adesso, ma occorre sottolinearne due. Ho assunto che la scelta di una persona in quanto io noumenico sia collettiva. Il significato dell'essere l'io eguale è che i principi scelti devono essere accettabili anche per gli altri io. Poiché tutti sono similmente liberi e razionali, ciascuno deve avere un eguale peso nell'adozione dei principi pubblici della comunità etica. Ciò significa che, in quanto io noumenico, ciascuno deve acconsentire a questi principi. Se ci si accordasse sui principi di un vile, essi non potrebbero esprimere questa libera scelta, per quanto un singolo io possa essere dell'idea di adottarli. Più avanti tenterò di definire un senso chiaro in cui questo accordo unanime esprime nel modo migliore anche la natura di un singolo io (§85). Esso non prevale in alcun modo sugli interessi di una persona, come potrebbe sembrare implicato dalla natura collettiva della scelta. Per il momento, lascio da parte questo tema.

In secondo luogo, ho sinora assunto che le parti fanno di essere soggette alle condizioni della vita umana. Trovandosi nelle circostanze di giustizia, esse sono situate nel mondo insieme ad altri, che si trovano ugualmente di fronte alle limitazioni della scarsità moderata e delle pretese conflittuali. La libertà umana va

regolata da principi scelti alla luce di queste restrizioni naturali. Perciò, la giustizia come equità è una teoria della giustizia umana e, tra le sue premesse, si trovano i fatti elementari riguardanti le persone e il loro posto nella natura. La libertà di pure intelligenze non soggette a queste restrizioni (come dio e gli angeli) rimane al di fuori dell'ambito di questa teoria. È possibile che Kant intendesse applicare la sua dottrina a tutti gli esseri razionali in quanto tali e che perciò la situazione sociale dell'essere umano nel mondo non avesse alcun ruolo nel determinare i primi principi di giustizia. Se ciò fosse vero, costituirebbe un'ulteriore differenza tra la teoria della giustizia come equità e quella di Kant.

Ma qui l'interpretazione kantiana non va intesa come un'interpretazione della vera e propria dottrina di Kant, bensì come un'interpretazione della teoria della giustizia come equità. La visione di Kant è caratterizzata da un numero di dualismi profondi, in particolare i dualismi tra necessario e contingente, tra forma e contenuto, tra ragione e desiderio, tra noumeno e fenomeno. Abbandonare questi dualismi, come egli li intese, significa per molti anche abbandonare tutto quanto c'è di significativo nella sua teoria. Io la penso altrimenti. A mio avviso, la sua concezione morale possiede una struttura caratteristica che si può distinguere più chiaramente qualora questi dualismi non sono presi nel senso che pure egli diede loro, ma sono rivisti e riformulati nell'ambito di una teoria empirica. Quella che ho chiamato interpretazione kantiana mostra come ciò si possa fare.

¹ L'idea di una sequenza a quattro stadi è suggerita dalla costituzione degli Stati Uniti e dalla sua storia. Per alcune osservazioni sul modo in cui questa sequenza potrebbe essere interpretata teoricamente e correlata alla giustizia procedurale, vedi K.J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, cit., pp. 89-91; tr. it. cit.

² È importante distinguere la sequenza a quattro stadi e la sua concezione di un'assemblea costituente dal tipo di prospettiva della scelta costituzionale che si trova nella teoria sociale, e che è esemplificata da J.M. Buchanan e G. Tullock, *The Calculus of Consent*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1963. L'idea della sequenza a quattro stadi fa parte della teoria morale e non appartiene a una trattazione del funzionamento delle costituzioni storiche, se non nella misura in cui gli agenti politici sono influenzati dalla concezione della giustizia in questione. Nella dottrina contrattualista, i principi di giustizia sono già stati oggetto di accordo, e il nostro problema è di formulare uno schema che ci assista nella loro applicazione. Lo scopo è di caratterizzare una costituzione giusta, e non di accettare il tipo di costituzione che verrebbe adottato, o mantenuto, sotto assunzioni più o meno realistiche (anche semplificate) riguardo alla vita politica, e meno ancora in base alle assunzioni individualistiche tipiche della teoria economica.

³ Vedi il saggio di B. Constant, *Ancient and Modern Liberty* (1819); tr. it. *Della libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, il Mulino, Bologna 1962. Le sue idee in proposito sono discusse da G. de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, tr. ingl. di R.G. Collingwood, The Clarendon Press, Oxford 1927, pp. 159-164, 167-169; ed. or. *Storia del liberalismo europeo*, Feltrinelli, Milano 1980⁵. Per una discussione generale, vedi I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London 1969, specialmente il terzo saggio e le pp. XXXVII-LXIII dell'Introduzione; G.G. MacCallum, *Negative and Positive Freedom*, in "Philosophical Review", vol. 76, 1967.

⁴ Su questo punto seguo G.G. MacCallum, *Negative and Positive Freedom*, cit. Vedi anche F. Oppenheim, *Dimensions of Freedom*, St. Martin Press, New York 1961, specialmente pp. 109-118, 132-134; tr. it. *Dimensioni della libertà*, Feltrinelli, Milano 1982², dove una nozione di libertà sociale è anch'essa definita in modo triadico.

⁵ Vedi A. Meiklejohn, *Free Speech and its Relation to Self-Government*, Harpers and Brothers, New York 1948, cap. 1, sez. 6.

⁶ La nozione di eguale diritto è naturalmente ben conosciuta

in una forma o nell'altra, e appare in numerose analisi della giustizia, anche quando gli autori differiscono largamente su altri temi. Perciò se il principio di un eguale diritto alla libertà è normalmente associato a I. Kant (vedi *The Metaphysical Elements of Justice*, tr. ingl. di John Ladd, The Library of Liberal Arts, New York 1965, pp. 43-45) si può affermare che essa si può anche trovare in J.S. Mill, *On Liberty*, a cura di R.B. MacCallum, Basil Blackwell, Oxford 1946; tr. it. *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano 1981, e altrove nei suoi scritti, come in quelli di molti altri pensatori liberali. H.L.A. Hart ha affermato qualcosa del genere in *Are there Any Natural Rights?*, in "Philosophical Review", vol. 64, 1955; e allo stesso modo, Richard Wollheim nel convegno *Equality*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", vol. 56, 1955-1956. Nel modo da me usato, il principio dell'eguale libertà può però acquistare caratteristiche speciali, a causa della teoria di cui fa parte. In particolare, esso partecipa di una certa struttura delle istituzioni, che va abbandonata solo nel caso in cui lo permettano le regole di priorità (§9). Esso è ben lontano da un principio di eguale considerazione, poiché l'idea intuitiva è quella di generalizzare il principio della tolleranza religiosa a una forma sociale, ottenendo in questo modo l'eguale libertà nelle istituzioni pubbliche.

⁷ La definizione che J.S. Mill dà dell'utilità in quanto fondata sugli interessi permanenti di un uomo come essere progressivo appare in *On Liberty*, cit., cap. 1, par. 11; tr. it. cit. Si noti l'articolo indefinito. Egli pensa non tanto allo sviluppo storico dell'umanità quanto a quello di ciascun uomo. Per il criterio di scelta del valore, vedi J.S. Mill, *Utilitarianism*, cit., cap. II, parti 2-10, tr. it. cit. Ho sentito proporre quest'interpretazione da G.A. Paul (1953) e gli sono debitore per le sue osservazioni.

⁸ Queste tre motivazioni si trovano in J.S. Mill, *On Liberty*, cit., cap. III; tr. it. cit. Esse non vanno confuse con le ragioni che Mill fornisce altrove, per esempio nel cap. II, che insistono sugli effetti benefici delle libere istituzioni.

⁹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 11, art. 3.

¹⁰ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., libro IV, cap. VIII.

¹¹ Per i punti di vista dei riformatori protestanti, vedi lord

J.E.E.D. Acton, *The Protestant Theory of Persecution*, in *The History of Freedom and Other Essays*, Macmillan, London 1907. Riguardo a Locke vedi *A Letter Concerning Toleration*, inclusa in *The Second Treatise of Government*, a cura di J.W. Gough, Basil Blackwell, Oxford 1946, pp. 156-158; tr. it. *Lettera sulla tolleranza*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

¹² Per una discussione di questo problema, vedi W.S. Vickrey, *On the Prevention of Gerrymandering*, in "Political Science Quarterly", vol. 76, 1961.

¹³ Vedi R.A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, The University of Chicago Press, Chicago 1956, pp. 67-75, per una discussione delle condizioni necessarie a raggiungere l'eguaglianza politica.

¹⁴ Le mie osservazioni si basano su F.H. Knight, *The Ethics of Competition and Other Essays*, Harper and Brothers, New York 1935, pp. 293-305.

¹⁵ Vedi H.F. Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley 1967, pp. 221-225, per una discussione della rappresentanza di cui sono debitore.

¹⁶ Vedi I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, cit., pp. 130-165.

¹⁷ Vedi J.R. Pole, *Political Representation in England and the Origin of the American Republic*, Macmillan, London 1966, pp. 535-537.

¹⁸ J.S. Mill, *Representative Government*, insieme a *On Liberty*, a cura di R.B. MacCallum, Basil Blackwell, Oxford 1946, pp. 216-222. (Questa rappresenta buona parte della seconda metà del cap. VIII.)

¹⁹ J.S. Mill, *Representative Government*, cit., pp. 149-151, 209-211. (Si trovano alla fine del cap. III, e all'inizio del cap. VIII.)

²⁰ Per una discussione generale, vedi L. Fuller, *The Morality of Law*, Yale University Press, New Haven 1964, cap. II. Il concetto di una decisione basata su principi nel diritto costituzionale viene considerata da H. Wechsler, *Principles, Politics, and Fundamental Law*, Harvard University Press, Cambridge 1961. Vedi O. Kirchenheimer, *Political Justice*, University Press, Princeton 1961, e J.N. Shklar, *Legalism*, Harvard University Press, Cambridge 1964, par. II, per l'uso e l'abuso di forme giudiziarie in politica. J.R. Lucas,

The Principles of Politics, cit., pp. 106-143, contiene una trattazione filosofica.

²¹ Vedi L. Fuller, *Anatomy of the Law*, The New American Library, New York 1969, p. 182.

²² Questa interpretazione della giustizia naturale è tradizionale. Vedi H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, cit., pp. 156-202.

²³ Si può discutere se questo punto di vista valga per tutti i diritti, per esempio il diritto di prendere un oggetto non rivendicato da altri. Vedi H.L.A. Hart, in "Philosophical Review", vol. 64, p. 179. Ma forse ciò è abbastanza vero per quanto concerne i nostri scopi. Mentre alcuni dei diritti fondamentali sono egualmente diritti in concorrenza, come li potremmo chiamare, per esempio il diritto di partecipare agli affari pubblici e di influenzare le decisioni politiche che vengono prese, nello stesso tempo ognuno ha il dovere di comportarsi in un dato modo. Questo dovere è quello, per così dire, di una condotta politica equa, e la sua violazione è un tipo di interferenza. Come abbiamo visto, la costituzione tende a stabilire una struttura all'interno della quale gli eguali diritti politici, equamente perseguiti e in possesso del loro valore equo, tendono a condurre a una legislazione giusta ed efficace. Nei casi appropriati, possiamo interpretare l'enunciato nel testo in questo modo. Su questo punto, vedi R. Wollheim, *Equality*, cit., pp. 201 sgg. In altro modo, il diritto potrebbe essere descritto come il diritto a tentare di fare qualcosa in date circostanze, le quali consentono un'equa rivalità di altri. L'iniquità diventa una forma caratteristica dell'interferenza.

²⁴ Vedi Th. Hobbes, *Leviathan*, capp. 13-18; tr. it. *Leviatano*, Laterza, Bari 1974. E anche H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, The Clarendon Press, Oxford 1957, cap. III; e D.P. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, The Clarendon Press, Oxford 1969, pp. 76-89.

²⁵ Su questi temi, consulta H.L.A. Hart, *Punishment and Responsibility*, The Clarendon Press, Oxford 1968, pp. 173-183, che ho seguito in questa occasione; tr. it. *Responsabilità e pena*, Edizioni di Comunità, Milano 1981.

²⁶ Aristotele, *Politica*, libro I, cap. II, 1253a15.

²⁷ Vedi H.F. Pitkin, *The Concept of Representation*, cit., cap. VIII, per il punto di vista di Burke.

²⁸ Per una discussione di questo problema, vedi G. Dworkin, *Paternalism*, un saggio compreso in *Morality and the Law*, a cura di R.A. Wasserstrom, Wadsworth Publishing Co., Belmont (Cal.) 1971, pp. 107-126.

²⁹ Occorre evitare in particolar modo l'idea che la dottrina di Kant fornisca semplicemente gli elementi generali, o formali, per una teoria utilitarista o di qualunque altro tipo. Un'idea del genere si può trovare in H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, cit., pp. XVII e XX della *Prefazione*; e in F.H. Bradley, *Ethical Studies*, cit., saggio IV; e risale almeno fino a Hegel. Occorre non perdere di vista il vero ambito della sua teoria, ed è necessario tenere in considerazione i suoi lavori più tardi. Sfortunatamente non esiste un commento sulla teoria morale di Kant nel suo complesso; forse sarebbe impossibile scriverlo. Ma i lavori classici di H.J. Paton, *The Categorical Imperative*, The University of Chicago Press, Chicago 1948, e L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago 1960, e altri, devono essere integrati da studi sugli altri scritti. In proposito vedi M.J. Gregor, *Laws of Freedom*, Basil Blackwell, Oxford 1963, un'esposizione della *Metafisica dei costumi*, e il breve J.G. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right*, Macmillan, London 1970. Oltre a questo, la *Critica del giudizio*, *La religione nei limiti della ragione*, e gli scritti politici non possono essere lasciati da parte senza distorcere la sua dottrina. Per questi ultimi vedi *Kant's Political Writings*, cit.; tr. it. cit.

³⁰ A questo proposito sono molto grato a Charles Fried.

³¹ Vedi *The Methods of Ethics*, cit., Appendix, *The Kantian Conception of Free Will* (tratto da "Mind", vol. 13, 1888), pp. 511-516, in part. 516.

³² Vedi B.A.O. Williams, *The Idea of Equality*, cit., pp. 115 sgg. La conferma di questa interpretazione si trova nelle osservazioni di Kant sull'educazione morale nella *Critica della ragion pratica*, cit., parte II. Vedi anche L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, cit., pp. 233-236.

Capitolo V.

Quote distributive

In questo capitolo prenderò in considerazione il secondo principio di giustizia, e descriverò un assetto delle istituzioni che soddisfa i suoi requisiti nel quadro di uno stato moderno. Inizio con l'osservare che i principi di giustizia possono servire come parte di una teoria dell'economia politica. La tradizione utilitarista ha messo in risalto questa applicazione, ed è nostro compito vedere come essi funzionano a questo riguardo. Faccio anche notare che questi principi incorporano un certo ideale di istituzioni sociali, e questo fatto sarà importante quando, nella terza parte, considereremo i valori della comunità. Come preparazione per le discussioni che seguiranno, presento alcune brevi osservazioni sui sistemi economici, il ruolo dei mercati e così via. Successivamente mi rivolgerò al difficile problema del risparmio e della giustizia tra generazioni. Gli elementi essenziali vengono collegati in modo intuitivo, e sono seguiti da alcune osservazioni dedicate alla questione della preferenza temporale e a ulteriori casi di priorità. Dopo ciò, tenterò di mostrare che la discussione delle quote distributive può chiarire il ruolo delle massime di giustizia di senso comune. Prenderò anche in esame il perfezionismo e l'intuizionismo in quanto teorie della giustizia distributiva, completando così, in una certa misura, il confronto con altre posizioni tradizionali. La scelta tra un'economia fondata sulla proprietà privata e il socialismo viene evitata: dal punto di vista della sola teoria della giustizia, sembrerebbe che diverse strutture fondamentali soddisfino i suoi principi.

41. *Il concetto di giustizia in economia politica*

In questo capitolo, il mio scopo è vedere in che modo i due principi funzionano in quanto concezione dell'economia politica, vale a dire, in quanto standard per mezzo dei quali valutare gli assetti e le politiche economiche, e le istituzioni di sfondo. (In questo modo viene spesso definita l'economia del benessere.¹ Non uso quest'espressione perché il termine "benessere" [*welfare*] suggerisce che la concezione morale implicita è utilitarista; l'espressione "scelta sociale" è migliore, anche se credo che le sue connotazioni siano ancora troppo limitate.) Una teoria dell'economia politica deve includere un'interpretazione del bene pubblico basata su una concezione della giustizia. Essa deve guidare la riflessione del cittadino quando considera questioni di politica economica e sociale. Egli deve assumere la prospettiva dell'assemblea costituente o dello stadio legislativo, e accertarsi del modo in cui sono applicati i principi di giustizia. Un'opinione politica riguarda ciò che promuove il bene del corpo politico nel suo complesso, e richiede alcuni criteri per la divisione giusta dei vantaggi sociali.

Ho fatto notare fin dall'inizio che la giustizia come equità si applica alla struttura di base della società. Si tratta di una concezione che ordina le forme sociali considerate come sistemi chiusi. Una decisione riguardante questi assetti di sfondo è essenziale e non può essere evitata. Infatti, l'effetto cumulativo della legislazione economica e sociale deve specificare la struttura di base. Il sistema sociale, inoltre, dà forma alle esigenze e alle aspirazioni che i suoi cittadini si trovano ad avere. Esso determina in parte sia il tipo di persona che essi vogliono essere, sia il tipo di persona che essi sono. Perciò un sistema economico non è soltanto un meccanismo istituzionale che soddisfa i bisogni e le esigenze esistenti, ma anche un modo per creare e plasmare le esigenze future. Il modo in cui ora gli uomini lavorano insieme per soddisfare i loro attuali desideri influenza i desideri che essi avranno più tardi, il tipo di persone che essi diverranno. Naturalmente queste cose sono del tutto ovvie, e sono state sempre

osservate. Furono messe in evidenza da economisti così diversi come Marshall e Marx.² Poiché gli assetti economici hanno effetti del genere, e deve realmente essere così, la scelta di queste istituzioni implica una qualche teoria del bene umano e della struttura delle istituzioni per realizzarlo. Di conseguenza, questa scelta va fatta in base a motivi morali e politici non meno che economici. Le considerazioni di efficienza non sono che una delle basi per decidere, e spesso tra quelle relativamente meno importanti. Naturalmente, questa decisione può non essere presa apertamente, bensì implicitamente. Spesso ci accontentiamo, senza pensare, della concezione morale e politica che è implicita nello status quo, o lasciamo che le decisioni siano il risultato casuale dei conflitti tra le forze economiche e sociali. Ma l'economia politica deve occuparsi di questo problema, anche se la conclusione che si raggiunge è che è meglio lasciar decidere al corso degli eventi.

Ora, a prima vista può sembrare che l'influsso del sistema sociale sulle esigenze umane e sull'opinione che gli uomini hanno di se stessi costituisca un'obiezione decisiva alla teoria contrattualista. Si potrebbe pensare che questa concezione della giustizia si basi sugli scopi degli individui esistenti e regoli l'ordinamento sociale per mezzo di principi che verrebbero scelti da persone guidate da tali scopi. In che modo questa dottrina può quindi determinare un punto archimedeo da cui può essere valutata la struttura di base stessa? Potrebbe sembrare che non vi sia altra alternativa che giudicare le istituzioni alla luce di una concezione ideale della persona, ottenuta su basi perfezioniste o aprioriste. Ma, come appare chiaramente dalla discussione della posizione originaria e della sua interpretazione kantiana, non dobbiamo dimenticare la natura molto particolare di quella situazione, e l'ambito dei principi adottati per l'occasione. Riguardo agli scopi delle parti, si fanno soltanto le assunzioni più generali, e cioè che esse hanno un interesse per i beni primari sociali, sarebbe a dire quei beni che si presume gli uomini vogliano in ogni caso. Senza dubbio la teoria di questi beni dipende da premesse psicologiche, che possono risultare false. Ma, in ogni modo, l'idea è quella di definire una classe di beni che sono normalmente

desiderati come elementi dei piani di vita razionali, che possono includere i tipi di fini più diversi. Quindi, supporre che le parti desiderino questi beni, e trovare una concezione della giustizia che si basi su questa assunzione, non significa legarla a una particolare configurazione di interessi umani, nella forma in cui potrebbero essere generati da un particolare assetto istituzionale. In effetti, la teoria della giustizia presuppone una teoria del bene ma, entro limiti ampi, ciò non pregiudica la scelta del tipo di persone che gli individui vogliono essere.

Tuttavia, una volta che siano stati derivati i principi di giustizia, la dottrina contrattualista stabilisce certi limiti alla concezione del bene. Questi limiti derivano dalla priorità della giustizia rispetto all'efficienza, e dalla priorità della libertà rispetto ai vantaggi sociali ed economici (assumendo un ordinamento seriale). Infatti, come ho osservato prima (§6), queste priorità significano che i desideri di cose che sono intrinsecamente ingiuste, o che non possono essere soddisfatti se non per mezzo di una violazione di assetti giusti, non hanno alcun peso. Soddisfare queste esigenze non ha alcun valore, e il sistema sociale dovrebbe scoraggiarle. Occorre inoltre tenere in considerazione il problema della stabilità. Un sistema giusto deve generare il proprio sostegno. Ciò significa che deve essere ordinato in modo da far sorgere nei propri membri il corrispondente senso di giustizia, un desiderio effettivo di agire in accordo con le sue norme, perragioni di giustizia. Perciò il requisito della stabilità e il criterio che invita a scoraggiare i desideri che entrano in conflitto con i principi di giustizia stabiliscono ulteriori vincoli per le istituzioni. Esse non devono essere soltanto giuste, ma strutturate in modo da incoraggiare la virtù della giustizia in coloro che vi partecipano. In questo senso, i principi di giustizia definiscono un ideale parziale della persona, che gli assetti economici e sociali devono rispettare. Da ultimo, come ha messo in luce il nostro argomento per includere effettivamente gli ideali nei nostri principi, i due principi richiedono certe istituzioni. Essi definiscono una struttura di base ideale, o perlomeno i lineamenti verso cui dovrebbero tendere i nostri sforzi innovativi.

Il risultato di queste considerazioni è che la giustizia come equità non è, per così dire, in balia delle esigenze e degli interessi esistenti. Essa stabilisce un punto archimedeo per valutare il sistema sociale senza ricorso a considerazioni a priori. Il fine generale della società è stabilito nelle sue linee fondamentali indipendentemente dai desideri e dai bisogni particolari dei suoi membri attuali. Si definisce una concezione ideale della giustizia poiché sono proprio le istituzioni a promuovere la virtù della giustizia e a scoraggiare i desideri e le aspirazioni che sono incompatibili con essa. Naturalmente il ritmo del cambiamento e le particolari riforme che si rendono necessarie a ogni dato momento dipendono dalle condizioni contingenti. Ma la concezione della giustizia, la forma generale di una società giusta e l'ideale della persona compatibile con essa non sono egualmente dipendenti. Non c'è spazio per la questione se il desiderio degli uomini di interpretare il ruolo del superiore o dell'inferiore non è abbastanza grande da avallare istituzioni autocratiche, o se l'idea che gli uomini hanno delle altrui pratiche religiose non risulta così insopportabile da portare alla negazione della libertà di coscienza. Non ci è data l'occasione di domandarci se, in condizioni ragionevolmente favorevoli, i vantaggi economici di istituzioni tecnocratiche ma autoritarie sarebbero sufficientemente grandi da giustificare il sacrificio delle libertà fondamentali. Naturalmente, queste osservazioni presuppongono che le assunzioni generali in base alle quali sono stati scelti i principi di giustizia siano corrette. Se ciò accade, tale genere di questione è già risolto da questi principi. Certe forme istituzionali sono incluse nella concezione della giustizia. Questa posizione condivide con il perfezionismo la caratteristica di determinare un ideale della persona che vincola il perseguimento dei desideri esistenti. A questo riguardo, la giustizia come equità e il perfezionismo si oppongono entrambi all'utilitarismo.

Poiché l'utilitarismo non fa distinzione tra la qualità dei desideri, e ogni soddisfazione ha valore, potrebbe sembrare che non esistano criteri per scegliere tra sistemi di desideri o ideali della persona. In realtà ciò, da un punto di vista teorico, è sbagliato.

L'utilitarista può sempre affermare che, date le condizioni sociali e gli interessi delle persone, e tenendo conto del modo in cui si svilupperanno in questo o quell'assetto istituzionale alternativo, incoraggiare una configurazione di desideri piuttosto che un'altra tende a condurre a un maggior saldo netto (o a una media più alta) di soddisfazione. Su questa base, l'utilitarista opera una selezione tra ideali della persona. Alcuni atteggiamenti e desideri, meno compatibili con una cooperazione sociale fruttuosa, tendono a ridurre la felicità totale (o media). Approssimativamente, le virtù morali sono quelle disposizioni e quei desideri effettivi su cui ci si può generalmente basare per favorire la maggior somma possibile di benessere. Sarebbe perciò un errore affermare che il principio di utilità non fornisce alcun fondamento per scegliere tra ideali della persona, per quanto difficile possa essere applicare il principio nella pratica. Tuttavia, la scelta dipende dai desideri esistenti e dalle circostanze sociali del momento, e dal loro naturale sviluppo nel futuro. Queste condizioni iniziali possono influenzare pesantemente la concezione del bene umano che dovrebbe venire incoraggiata. Il contrasto sta nel fatto che la giustizia come equità e il perfezionismo stabiliscono entrambi in modo indipendente una concezione ideale della persona e della struttura di base in modo che non soltanto vengono necessariamente scoraggiati certi desideri e inclinazioni, ma anche che l'effetto delle circostanze iniziali finirà con lo scomparire. Nel caso dell'utilitarismo non possiamo invece essere sicuri che ciò accadrà. Poiché non c'è alcun ideale incluso nel suo principio primo, il luogo da cui si parte può sempre influire sul cammino da percorrere.

Riassumendo, il punto essenziale è che, nonostante le caratteristiche individualistiche della giustizia come equità, i due principi di giustizia non dipendono in modo contingente dai desideri esistenti o dalle condizioni sociali del momento. Siamo quindi in grado di derivare una concezione di una struttura di base giusta e di un ideale della persona compatibile con essa, che possono servire da standard per valutare le istituzioni e per indirizzare la direzione complessiva del mutamento sociale. Per trovare un punto archimedeo, non è necessario fare appello a

principi aprioristi o perfezionisti. Dando per scontati certi desideri generali, come il desiderio di beni sociali principali, e prendendo come base gli accordi che verrebbero stipulati in una situazione iniziale opportunamente definita, possiamo ottenere la voluta indipendenza dalle circostanze esistenti. La posizione originaria è caratterizzata in modo da rendere possibile l'unanimità; le deliberazioni di ogni persona sono di tutti. Inoltre, la medesima volontà vale per i giudizi ponderati dei cittadini di una società bene-ordinata, effettivamente regolata dai principi di giustizia. Ciascuno possiede un simile senso della giustizia, e, a questo riguardo, una società bene-ordinata è omogenea. Gli argomenti politici si rifanno a questo consenso morale.

Si può pensare che questa assunzione di unanimità sia peculiare della filosofia politica idealistica.³ Tuttavia, nel modo in cui è usata dalla teoria contrattualista, l'assunzione di unanimità non ha nulla di tipicamente idealistico. Questa condizione fa parte della concezione procedurale della posizione originaria e rappresenta un vincolo sugli argomenti. In questo modo, essa dà forma al contenuto della teoria della giustizia, ai principi che devono corrispondere ai nostri giudizi ponderati. Hume e Adam Smith assumono allo stesso modo che, se gli individui avessero dovuto adottare un certo punto di vista, quello dell'osservatore imparziale, sarebbero stati indotti a convinzioni simili. Anche una società utilitarista può essere bene-ordinata. Buona parte della tradizione filosofica, intuizionismo compreso, ha assunto l'esistenza di una prospettiva appropriata da cui è possibile sperare in una unanimità su questioni morali, almeno tra persone razionali dotate di informazioni sufficienti ed essenzialmente simili. O, se l'unanimità non è possibile, una volta adottato questo punto di vista, le disparità di giudizio vengono notevolmente ridotte. Da differenti interpretazioni di questo punto di vista, di ciò che ho chiamato la situazione iniziale, sorgono differenti teorie morali. In questo senso, l'idea dell'unanimità tra persone razionali è implicita in tutta la tradizione della filosofia morale.

Ciò che distingue la giustizia come equità è il modo in cui essa caratterizza la situazione iniziale, il contesto in cui appare la

condizione dell'unanimità. Dato che è possibile dare un'interpretazione kantiana della posizione originaria, questa concezione della giustizia ha realmente affinità con l'idealismo. Kant cercò di dare un fondamento filosofico all'idea di Rousseau della volontà generale. A sua volta, la teoria della giustizia tenta di presentare una versione procedurale naturale della concezione kantiana di un regno dei fini, e delle nozioni di autonomia e di imperativo categorico (§40). In questo modo la struttura profonda della dottrina di Kant viene isolata dal suo contesto metafisico, in modo che sia possibile vederla con maggiore chiarezza, e presentarla in maniera relativamente esente da obiezioni.

C'è un'altra somiglianza con l'idealismo: la giustizia come equità attribuisce una posizione centrale al valore della comunità, e il modo in cui ciò accade dipende dall'interpretazione kantiana. Discuterò questo tema nella terza parte. L'idea essenziale è che noi vogliamo rendere conto dei valori sociali, dell'intrinseco bene delle attività istituzionali, comunitarie e associative, mediante una concezione della giustizia che ha una base teorica individualista. Per vari motivi, tra cui quelli di chiarezza, non vogliamo affidarci a un concetto di comunità indefinito, o supporre che la società sia un tutto organico che ha una vita distinta e superiore a quella di tutti i suoi membri nelle loro reciproche relazioni. Così la concezione contrattualista della posizione originaria viene elaborata per prima. Essa è ragionevolmente semplice e il problema di scelta razionale che essa pone è relativamente preciso. Per quanto individualista possa sembrare, è a partire da questa concezione che alla fine dobbiamo spiegare il valore della comunità. In caso contrario, la teoria della giustizia non può avere successo. Per raggiungere questo obiettivo, avremo bisogno di una discussione del bene primario del rispetto di sé che lo metta in relazione con le parti già sviluppate della teoria. Ma, per il momento, lascerò da parte questi problemi, e passerò a considerare alcune ulteriori implicazioni dei due principi di giustizia per gli aspetti economici della struttura di base.

42. Alcune osservazioni sui sistemi economici

È essenziale ricordare che il nostro tema è la teoria della giustizia e non l'economia, per quanto elementare. Noi ci interessiamo soltanto di alcuni problemi morali dell'economia politica. Ci chiederemo, per esempio: qual è l'appropriato tasso di risparmio, nel tempo, in che modo devono essere organizzate le istituzioni di sfondo dell'imposizione fiscale e della proprietà, o a quale livello deve essere stabilito il minimo sociale? Ponendo queste domande, la mia intenzione non è di spiegare, e meno ancora di aggiungere qualcosa a ciò che la teoria economica dice sul funzionamento di queste istituzioni. Qui un tentativo del genere sarebbe ovviamente fuori luogo. Facciamo riferimento a certe parti elementari della teoria economica solo per spiegare il contenuto dei principi di giustizia. Se la dottrina economica viene usata in modo scorretto, o se la dottrina generalmente accettata è essa stessa falsa, ciò non dovrebbe arrecare danno agli intenti della teoria della giustizia. Ma, come abbiamo visto, i principi etici dipendono da fatti generali, e quindi una teoria della giustizia per la struttura di base presuppone una discussione di questi assetti. È necessario fare alcune assunzioni, e chiarire bene le loro conseguenze, se intendiamo sottoporre a prova le concezioni morali. Queste assunzioni saranno necessariamente poco precise ed eccessivamente semplificate, ma ciò può non avere molta importanza, se esse ci mettono in grado di scoprire il contenuto dei principi di giustizia, e se ci accontentiamo del fatto che, in un buon numero di circostanze, il principio di differenza conduce a conclusioni accettabili. In breve, le questioni di economia politica vengono discusse soltanto per provare la rilevanza pratica della giustizia come equità. Discuto questi argomenti dal punto di vista del cittadino che tenta di dare ordine ai suoi giudizi riguardanti la giustizia delle istituzioni economiche.

Per evitare fraintendimenti, e per indicare alcuni dei problemi principali, inizierò con alcune osservazioni riguardanti i sistemi economici. L'economia politica si occupa principalmente del settore pubblico e della forma appropriata delle istituzioni di

sfondo che regolano l'attività economica, quali l'imposizione fiscale e i diritti di proprietà, la struttura dei mercati, e così via. Un sistema economico disciplina quali cose vengono prodotte e con quali mezzi, chi le riceve e in cambio di quali prestazioni, e quale percentuale delle risorse sociali va destinata al risparmio e alla fornitura di beni pubblici. Da un punto di vista ideale, tutto ciò dovrebbe essere sistemato in modo da rispettare i due principi di giustizia. Ma occorre domandarsi se ciò è possibile, e che cosa in particolare richiedono questi principi.

In primo luogo, è utile distinguere tra due aspetti del settore pubblico, perché, in caso contrario, non risulta chiara la differenza tra un'economia basata sulla proprietà privata [*property*] e il socialismo. Il primo aspetto riguarda la proprietà [*ownership*] dei mezzi di produzione. La distinzione classica è che, nel socialismo, l'ampiezza del settore pubblico (misurata dalla percentuale del prodotto totale delle aziende di stato, dirette da funzionari statali o da consigli operai) è molto maggiore. In un'economia basata sulla proprietà privata, il numero delle aziende di proprietà pubblica è probabilmente ridotto e, in ogni modo, limitato a casi speciali quali i servizi pubblici e i trasporti.

La seconda e differente caratteristica del settore pubblico è la percentuale del totale delle risorse sociali destinata a beni pubblici. La distinzione tra beni pubblici e privati fa sorgere numerose complicazioni, ma l'idea fondamentale è che un bene pubblico possiede due caratteristiche, l'indivisibilità e la natura pubblica [*publicness*].⁴ Ciò significa che vi sono molti individui, potremmo chiamarli un pubblico, che vogliono una maggiore o minore quantità di questo bene, ma la condizione per cui essi possono goderne è che tutti ne godano la stessa quantità. La quantità prodotta non può essere suddivisa come nel caso dei beni privati, e non può essere acquistata dagli individui secondo le loro preferenze, per un prezzo maggiore o minore. Vi sono vari tipi di beni pubblici, e ciò dipende dal loro grado di indivisibilità e dall'ampiezza del pubblico interessato. Il caso esemplare di bene pubblico è la piena indivisibilità per l'intera società. Un esempio standard è la difesa di una nazione contro un (ingiustificato)

attacco straniero. È indispensabile fornire questo bene a tutti i cittadini nella stessa misura: essi non possono ricevere una protezione che varia a seconda dei loro desideri. In questi casi la conseguenza dell'indivisibilità e della natura pubblica è che la fornitura dei beni pubblici deve essere organizzata non tramite il mercato, ma tramite procedure politiche. Sia la quantità da produrre sia il suo finanziamento devono necessariamente essere determinati per via legislativa. Poiché non esiste un problema di distribuzione nel senso che tutti i cittadini ricevono la medesima quantità, i costi di distribuzione sono nulli.

Diversi tratti distintivi dei beni pubblici derivano da queste due caratteristiche. In primo luogo, c'è il problema del *free-rider*.⁵ Nel caso in cui il pubblico è numeroso e include molti individui, ciascuna persona ha la tentazione di non fare la propria parte. Ciò accade perché, qualunque cosa uno faccia, la sua azione non influisce in modo significativo sulla quantità prodotta. Egli, in un modo o nell'altro, considera come già data l'azione collettiva degli altri. Se il bene pubblico è stato prodotto, il godimento di esso da parte sua non viene diminuito dal fatto che non vi contribuisce. Se invece non è stato prodotto, la sua azione non avrebbe cambiato in alcun modo la situazione. Un cittadino riceve la medesima protezione contro un'invasione straniera, indipendentemente dal fatto che egli abbia pagato le tasse. Quindi nel caso tipico non ci si può aspettare uno scambio e un'adesione volontaria.

Ne consegue che lo stato deve prendere in mano l'organizzazione e il finanziamento dei beni pubblici, e che occorre far rispettare una norma vincolante per il pagamento. Anche se tutti i cittadini intendessero pagare la loro quota, è probabile che lo farebbero solo se fossero sicuri che anche gli altri fanno lo stesso. Perciò, una volta che i cittadini si siano messi d'accordo per agire collettivamente e non come individui isolati che accettano come date le azioni degli altri, rimane ancora il compito di rendere stabile l'accordo. Il senso di giustizia ci spinge a promuovere schemi giusti, e a far la nostra parte in essi quando crediamo che gli altri, o una loro parte abbastanza numerosa, facciano lo stesso. Ma, in circostanze normali, si può dare un'assicurazione ragionevole a

questo proposito solo se esiste una norma vincolante che viene fatta effettivamente rispettare. Assumendo che il bene pubblico è a vantaggio di tutti, e che è una cosa sulla cui fornitura tutti sono d'accordo, l'uso della coercizione è perfettamente razionale nella prospettiva di ciascuno. Molte delle tradizionali attività di governo, fin dove possono essere giustificate, possono essere rappresentate in questo modo.⁶ La necessità che lo stato faccia rispettare le norme esisterà anche quando ciascuno sarà mosso dal medesimo senso di giustizia. I tratti caratteristici dei beni pubblici essenziali rendono necessari accordi collettivi, e occorre dare a tutti salda assicurazione che essi saranno rispettati.

Un altro aspetto della situazione dei beni pubblici è quello delle esternalità. Quando i beni sono pubblici e indivisibili, la loro produzione causerà ad altri guadagni e perdite che possono non essere previsti da coloro che si occupano della fornitura di questi beni, o decidono di produrli. Perciò, nel caso tipico, se soltanto una parte della cittadinanza paga le tasse per coprire le spese per beni pubblici, sarà tuttavia l'intera società a fruire dei beni prodotti. Ma coloro che accettano tali tributi possono non tenere conto di questi effetti, di modo che l'ammontare della spesa pubblica risulterà probabilmente differente da quello che avrebbe potuto essere se fossero stati considerati tutti i guadagni e le perdite. I casi quotidiani sono quelli in cui l'indivisibilità è parziale e il pubblico è più limitato. Chi si immunizza contro una malattia contagiosa può aiutare sia gli altri sia se stesso; e anche se la comunità locale può non pagarlo per ottenere questo tipo di immunità, ciò può avere valore per essa se si tiene il conto di tutti i vantaggi che riceve. Naturalmente, vi sono casi evidentissimi di danno pubblico, come quando le industrie inquinano e degradano l'ambiente naturale. Questi costi non sono normalmente considerati dal mercato, così che le merci prodotte vengono vendute molto al di sotto del loro costo sociale marginale. C'è una differenza tra la contabilità sociale e quella privata che il mercato non riesce a registrare. Uno degli scopi essenziali del diritto e del governo è di stabilire le correzioni necessarie.

È quindi evidente che l'indivisibilità e la natura pubblica di

certi beni essenziali, con le esternalità e le tentazioni cui danno luogo, rendono necessari accordi collettivi organizzati e fatti rispettare dallo stato. È superficiale ritenere che il potere politico sia fondato soltanto sulla tendenza degli uomini all'interesse personale e all'ingiustizia. Infatti, una volta che i beni siano indivisibili rispetto a un gran numero di individui, anche tra individui giusti le azioni che vengono decise nel reciproco isolamento non conducono al bene generale. Alcuni accordi collettivi sono necessari, e ognuno vuole l'assicurazione che verranno rispettati se è intenzionato a fare la propria parte. In una comunità ampia non bisogna attendersi un grado di mutua fiducia nella reciproca integrità, tale da rendere superfluo il rispetto coattivo delle norme. In una società bene-ordinata le sanzioni necessarie sono senza dubbio miti, e possono non dover essere mai applicate. Tuttavia, anche in questo caso, l'esistenza di simili meccanismi è una condizione normale della vita umana.

Nel corso di queste osservazioni ho fatto una distinzione tra i problemi di isolamento e di assicurazione.⁷ Il primo tipo di problemi si presenta ogniqualevolta il risultato delle decisioni isolate dei vari individui risulta per ciascuno peggiore di qualche altro corso di azione, anche se, considerando come data la condotta degli altri, la decisione di ciascuna persona è perfettamente razionale. Questo è semplicemente il caso generale del dilemma del prigioniero, di cui lo stato di natura di Hobbes è l'esempio classico.⁸ Il problema dell'isolamento serve a identificare queste situazioni e ad accertare quale impegno obbligatorio collettivo sarebbe migliore dal punto di vista di tutti. Il problema di assicurazione è differente. In questo caso, lo scopo è di assicurare le parti cooperanti che l'accordo comune verrà realizzato. La volontà di contribuire di ogni persona dipende dai contributi delle altre. Di conseguenza, occorre istituire un meccanismo che regoli pene pecuniarie e personali, allo scopo di mantenere la fiducia pubblica nello schema ritenuto superiore da tutti, o in ogni modo migliore della situazione che si creerebbe in sua assenza. È a questo punto che la semplice esistenza di un sovrano efficace, o perlomeno la credenza generale nella sua efficacia, ha un ruolo cruciale.

Un'ultima osservazione riguardo ai beni pubblici. Poiché la percentuale delle risorse sociali destinate alla loro produzione è distinta dalla questione della proprietà pubblica dei mezzi di produzione, non esiste alcun collegamento necessario tra le due. Un'economia a proprietà privata può allocare un'ampia percentuale del reddito nazionale per questi scopi e una società socialista una piccola, e vice-versa. Esistono diversi tipi di beni pubblici, dalle forniture militari ai servizi sanitari. Avendo raggiunto l'accordo politico di allocare e finanziare questi interventi, il governo può acquistarli dal settore privato o dalle aziende di proprietà pubblica. Il tipo di beni pubblici prodotti, e le procedure adottate per limitare i danni pubblici, dipendono dalla società in questione. Si tratta di un problema di sociologia politica e non di logica istituzionale, intendendo per sociologia politica il modo in cui le istituzioni incidono sul saldo dei vantaggi politici.

Dopo avere brevemente considerato due aspetti del settore pubblico, vorrei concludere con alcune osservazioni sulla misura in cui gli assetti economici possono basarsi su un sistema di mercato in cui i prezzi sono liberamente determinati da domanda e offerta. Occorre distinguere diversi casi. Normalmente tutti i regimi useranno il mercato per distribuire i beni di consumo effettivamente prodotti. Qualsiasi altra procedura è amministrativamente gravosa e ci si affiderà al razionamento e a espedienti del genere soltanto in casi speciali. Ma in un sistema di libero mercato, la produzione di merci è anche regolata, per tipo e quantità, dalle preferenze dei consumatori, rese evidenti dai loro acquisti sul mercato. I beni che producono un profitto superiore al normale verranno prodotti in maggiori quantità, fino a quando questo eccesso non viene ridotto. In un regime socialista, spesso le preferenze dei pianificatori o le decisioni collettive hanno un ruolo più importante nel determinare la direzione della produzione. Normalmente sia i sistemi a proprietà privata sia quelli socialisti consentono la libera scelta dell'occupazione e del posto di lavoro. È soltanto nei sistemi autoritari di entrambi i generi che questa libertà viene apertamente ostacolata.

Infine, una caratteristica fondamentale è l'ampiezza con cui il

mercato viene usato per decidere il tasso di risparmio e la direzione degli investimenti, così come la percentuale della ricchezza nazionale destinata alla conservazione dell'ambiente e all'eliminazione dei danni irrimediabili nell'interesse delle generazioni future. A questo proposito esistono diverse possibilità. Una decisione collettiva può determinare il tasso di risparmio, mentre la direzione degli investimenti è lasciata largamente alle singole aziende in concorrenza per le risorse finanziarie. Sia in una società a proprietà privata sia in una socialista, può essere espresso un profondo interessamento a prevenire danni irreversibili, a usare con parsimonia le risorse naturali e a proteggere l'ambiente. Entrambe, però, possono riuscirvi piuttosto male.

È quindi chiaro che non esiste alcun legame essenziale tra l'uso del libero mercato e la proprietà privata dei mezzi di produzione. L'idea che, in condizioni normali, la concorrenza dei prezzi sia giusta ed equa risale all'epoca medievale.⁹ Anche se la nozione secondo cui un'economia di mercato è in un qualche senso lo schema migliore è stata studiata con estrema attenzione dai cosiddetti economisti borghesi, questa relazione è una contingenza storica per il fatto che, almeno teoricamente, un regime socialista può esso stesso avvalersi dei vantaggi di questo sistema.¹⁰ Uno di questi vantaggi è l'efficienza. In certe condizioni, i prezzi concorrenziali selezionano i beni che vanno prodotti, e allocano le risorse per la loro produzione in maniera tale che non c'è modo di migliorare la scelta dei metodi produttivi da parte delle aziende o la distribuzione di beni che nasce dagli acquisti dei consumatori. Non esiste alcun riaggiustamento dello schema economico risultante che migliora la condizione di un consumatore (in relazione alle sue preferenze), senza peggiorare quella di un altro. Non sono possibili ulteriori scambi reciprocamente vantaggiosi, né vi è alcun processo produttivo praticabile che consenta una maggiore quantità di una merce desiderata, senza richiedere la riduzione di un'altra. Infatti, se ciò non accadesse, alcuni individui potrebbero avvantaggiarsi, senza perdite per gli altri. La teoria dell'equilibrio generale spiega in che modo, date le condizioni appropriate, l'informazione fornita dai prezzi induce gli agenti economici ad agire in modi che servono

a raggiungere questo risultato. La concorrenza perfetta è una procedura perfetta per l'efficienza.¹¹ Naturalmente, le condizioni richieste sono molto speciali, e che siano completamente soddisfatte accade molto di rado, o mai, nel mondo reale. Inoltre, i difetti e le imperfezioni del mercato sono spesso gravi, e occorre che il settore allocativo effettui aggiustamenti compensativi (vedi §43). Le restrizioni monopolistiche, la mancanza di informazione, le esternalità e simili, devono essere riconosciute e corrette. Il mercato, inoltre, fallisce completamente nel caso dei beni pubblici. Ma ciò ora non ci riguarda. Questi schemi ideali vengono menzionati per chiarire la nozione correlata di giustizia procedurale pura. La concezione ideale può quindi essere usata per valutare gli assetti esistenti, e come struttura per identificare i cambiamenti che si dovrebbero intraprendere.

Un ulteriore e più significativo vantaggio di un sistema di mercato è che, date le istituzioni di sfondo richieste, è compatibile con le eguali libertà e con l'equa eguaglianza di opportunità. I cittadini hanno una libera scelta per ciò che riguarda carriere e occupazioni. Non c'è alcuna ragione per un avviamento al lavoro coatto e centralizzato. In realtà, in assenza di certe differenze di guadagno quali si producono in uno schema concorrenziale, è difficile vedere in che modo, almeno in circostanze normali, sia possibile evitare certi aspetti di una società autoritaria incompatibili con la libertà. Un sistema di mercato, inoltre, decentra l'esercizio del potere economico. Qualunque sia la natura interna delle aziende, siano esse di proprietà pubblica o privata, siano dirette da imprenditori o da dirigenti eletti dai lavoratori, esse considerano come dati i prezzi dei fattori produttivi e dei prodotti, e tracciano i loro piani di conseguenza. Quando i mercati sono veramente concorrenziali, le aziende non si imbarcano in guerre di prezzi o in altri scontri per il potere di mercato. In conformità con le decisioni politiche raggiunte in modo democratico, il governo regola l'andamento economico controllando certi elementi, come l'ammontare complessivo degli investimenti, il tasso d'interesse, la quantità di moneta e così via. Non c'è alcuna necessità di una completa pianificazione dirigista. I singoli consumatori e le aziende

sono liberi di prendere le proprie decisioni in modo indipendente e soggetto solo alle condizioni generali dell'economia.

Quando notiamo la compatibilità degli assetti di mercato con le istituzioni socialiste, è essenziale distinguere tra la funzione allocativa e quella distributiva dei prezzi. La prima è collegata al loro uso per il raggiungimento dell'efficienza economica, la seconda con il fatto che essi determinano il reddito che deve essere percepito dagli individui in cambio delle loro prestazioni. È perfettamente coerente che un regime socialista stabilisca un tasso di interesse per allocare le risorse tra i progetti di investimento, e per calcolare la rendita del capitale e delle risorse naturali scarse come terre e foreste. In realtà, ciò va fatto se questi mezzi di produzione devono essere impiegati nel modo migliore. Infatti, anche se cadessero dal cielo senza alcuno sforzo umano, nondimeno queste risorse sono produttive, nel senso che, se combinate con altri fattori, danno luogo a una produzione maggiore. Da ciò non consegue però che devono esistere dei privati i quali, in quanto possessori di queste risorse, ricevono l'equivalente monetario del loro valore. Piuttosto, questi prezzi negoziati servono da indicatori nel tracciare un piano efficiente delle attività economiche. Eccetto che nel caso di prodotti da solo lavoro, nel socialismo i prezzi non corrispondono al reddito distribuito ai singoli individui. Il reddito spettante alle risorse naturali e collettive viene trasferito invece allo stato, e i prezzi non hanno quindi alcuna funzione distributiva.¹²

Quindi è necessario da un lato riconoscere che le istituzioni di mercato sono comuni sia ai regimi socialisti sia a quelli a proprietà privata, e dall'altro distinguere la funzione allocativa dei prezzi da quella distributiva. Poiché nel socialismo i mezzi di produzione e le risorse naturali sono di proprietà pubblica, la funzione distributiva viene molto limitata, mentre un sistema a proprietà privata usa i prezzi in modo differente per entrambi gli scopi. Non credo sia possibile determinare in anticipo quale di questi sistemi e delle molte forme intermedie risponde più compiutamente ai requisiti della giustizia. Probabilmente non vi è una risposta generale a questa domanda, poiché essa dipende in buona parte dalle

tradizioni, dalle istituzioni e dalle forze sociali di ciascun paese e dalle sue particolari circostanze storiche. La teoria della giustizia non include simili questioni. Ciò che può fare è trattare in modo schematico le linee principali di un sistema economico giusto che ammette diverse variazioni possibili. In ciascun caso dato, il giudizio politico si rivolgerà a quella che ha le maggiori probabilità di funzionare meglio in pratica. Una concezione della giustizia è una parte necessaria ma non sufficiente di ogni assetto politico di questo genere.

Lo schema ideale dei prossimi paragrafi fa un considerevole uso degli strumenti di mercato. Credo che soltanto in questo modo sia possibile affrontare il problema della distribuzione come caso di giustizia procedurale pura. Per di più, possiamo ottenere i vantaggi dell'efficienza, e proteggere l'importante libertà di scelta dell'occupazione. All'inizio assumo che il regime è una democrazia a proprietà privata, poiché questo caso è presumibilmente più conosciuto.¹³ Ma, come ho osservato, ciò non intende pregiudicare la scelta di regime in casi particolari. Né naturalmente implica che le società reali, caratterizzate dalla proprietà privata dei mezzi di produzione, siano esenti da gravi ingiustizie. Il fatto che ci sia un sistema ideale giusto basato sulla proprietà privata non implica che le sue forme storiche siano giuste, o anche tollerabili. E, naturalmente, lo stesso vale per il socialismo.

43. Istituzioni di sfondo per la giustizia distributiva

Il problema principale della giustizia distributiva è la scelta di un sistema sociale. I principi di giustizia si applicano alla struttura di base, e regolano il modo in cui le istituzioni maggiori sono inquadrare in un unico schema. Come abbiamo visto, l'idea della giustizia come equità è di usare la nozione di giustizia procedurale pura per trattare le situazioni particolari contingenti. Il progetto di sistema sociale deve essere tale che la distribuzione risultante sia giusta, indipendentemente dai singoli eventi. Per raggiungere questo scopo è necessario porre il processo economico e sociale

entro i confini di istituzioni politiche e giuridiche opportune. In mancanza di un assetto appropriato di queste istituzioni di sfondo, il risultato del processo distributivo non sarà giusto, per mancanza di equità di sfondo. Fornirò una breve descrizione di queste istituzioni di sostegno nella forma in cui potrebbero esistere in uno stato democratico adeguatamente organizzato, che consenta la proprietà privata del capitale e delle risorse naturali. Questi assetti sono ben noti, ma può essere utile vedere in che modo si adattano ai due principi di giustizia. Le modifiche per il caso di regimi socialisti verranno considerate poco più avanti.

In primo luogo, assumo che la struttura di base sia regolata da una costituzione giusta che assicura i diritti di eguale cittadinanza (come descritti nel capitolo precedente). La libertà di coscienza e di pensiero è data per scontata, e vi si sostiene l'equo valore della libertà politica. Il processo politico è condotto, per quanto lo permettono le circostanze, come una procedura giusta per scegliere tra vari governi e per emanare una legislazione giusta. Assumo anche che esista un'equa (in quanto opposta a formale) eguaglianza di opportunità. Ciò significa che il governo, oltre a garantire i normali impieghi di capitale sociale, tenta di assicurare eguali opportunità di istruzione e formazione a persone similmente dotate e motivate, o tramite il finanziamento di scuole private, o con l'istituzione di un sistema scolastico pubblico. Esso inoltre garantisce e fa rispettare l'eguaglianza di opportunità nelle attività economiche e nella libera scelta dell'occupazione. Ciò è ottenuto per mezzo della sorveglianza sulla condotta delle aziende e delle associazioni private, e grazie alla prevenzione dell'instaurarsi di restrizioni e barriere monopolistiche nei posti più ambiti. Infine, il governo garantisce un minimo sociale o per mezzo di assegni familiari e contributi speciali per malattia e disoccupazione, o, in modo più sistematico, grazie a meccanismi come le indennità per i redditi più bassi (un caso può essere la cosiddetta imposta negativa sul reddito).

Il governo, rispetto a queste istituzioni di sfondo, può essere considerato diviso in quattro settori.¹⁴ Ciascuno di essi consiste di varie agenzie, o di loro reparti, incaricati di preservare certe

condizioni sociali ed economiche. Queste divisioni non coincidono con la normale organizzazione del governo, e vanno intese come funzioni differenti. Il settore allocativo, per esempio, deve mantenere efficacemente competitivo il sistema dei prezzi, e deve prevenire la formazione di un eccessivo potere di mercato. Un simile potere non esiste fino a quando un mercato non può essere reso maggiormente concorrenziale, in modo compatibile con i requisiti di efficienza, i fatti geografici e le preferenze dei consumatori. Il settore allocativo ha anche il compito di identificare e correggere, per esempio mediante imposte e sussidi adeguati e per mezzo di cambiamenti nella definizione dei diritti di proprietà, i più evidenti difetti di efficienza, dovuti all'incapacità dei prezzi di misurare accuratamente i benefici e i costi sociali. Per questo scopo, possono essere usati imposte e sussidi adeguati o si possono rivedere l'ambito e la definizione dei diritti di proprietà. D'altro lato, il settore per la stabilizzazione cerca di creare una situazione ragionevole di pieno impiego, nel senso che coloro che vogliono lavoro possono trovarlo, e che la libera scelta dell'occupazione e gli investimenti sono garantiti da una forte domanda effettiva. Questi due settori, considerati insieme, devono assicurare l'efficienza dell'economia di mercato in generale.

Il minimo sociale compete al settore per i trasferimenti. Più avanti mi occuperò del livello cui il minimo dovrebbe essere fissato; per il momento basteranno alcune osservazioni generali. L'idea essenziale è che l'attività di questo settore prende in considerazione i bisogni, e assegna loro un valore appropriato rispetto alle altre esigenze. Un sistema di prezzi basato sulla concorrenza non tiene in alcuna considerazione i bisogni, e non può quindi essere il solo strumento distributivo. Deve esistere una divisione del lavoro tra le parti del sistema sociale nel rispondere alle massime di giustizia di senso comune. Istituzioni differenti soddisfano esigenze differenti. I mercati concorrenziali con le modifiche istituzionali suggerite assicurano la libera scelta dell'occupazione e portano a un uso efficiente delle risorse, e a un'efficiente allocazione delle merci presso i consumatori. Essi fanno valere i criteri convenzionalmente associati ai salari e ai guadagni, mentre il settore per i trasferimenti

garantisce un certo livello di benessere, e soddisfa il criterio del bisogno. Da ultimo, discuterò queste massime di senso comune, e il modo in cui esse sorgono nel contesto delle varie istituzioni. Il punto importante è che certe massime tendono a essere associate a istituzioni specifiche. La determinazione del modo in cui queste massime sono reciprocamente valutate è lasciata al sistema di sfondo nel suo complesso. Poiché i principi di giustizia regolano l'intera struttura, essi regolano anche la valutazione reciproca delle massime. In generale, quindi, questa valutazione varierà a seconda della concezione politica sottostante.

È chiaro che la giustizia delle quote distributive dipende dalle istituzioni di sfondo e dal modo in cui esse allocano il reddito totale, i salari e gli altri redditi più i trasferimenti. C'è ragione di obiettare fortemente alla determinazione concorrenziale del reddito totale, poiché essa ignora il criterio basato sul bisogno e uno standard di vita adeguato. Dal punto di vista dello stadio legislativo, è razionale assicurare se stessi e i propri discendenti contro questi difetti del mercato. In realtà, è presumibile che il principio di differenza richieda proprio questo. Ma una volta fornito un minimo adeguato per mezzo dei trasferimenti, può essere perfettamente equo che il resto del reddito totale sia determinato dal sistema dei prezzi, supponendo che esso sia moderatamente efficiente ed esente da restrizioni monopolistiche, e che siano state eliminate diseconomie esterne irragionevoli. Inoltre questo modo di trattare il criterio del bisogno sembrerebbe essere più efficace del tentativo di determinare il reddito per mezzo di standard di salario minimo e simili. È meglio assegnare a ciascun settore soltanto quei compiti che siano compatibili con gli altri. Poiché il mercato non è adeguato a soddisfare il criterio del bisogno, quest'ultimo dovrebbe essere soddisfatto per mezzo di un meccanismo diverso. Il problema del rispetto dei principi di giustizia si muta allora in quello della massimizzazione delle aspettative di lungo termine (compatibili con i vincoli dell'eguale libertà e dell'eguaglianza di opportunità) di reddito totale per i meno avvantaggiati (salari più trasferimenti).

Infine, vi è un settore distributivo. Il suo compito è quello di

conservare un'approssimativa giustizia delle quote distributive per mezzo dell'imposizione fiscale e delle necessarie modifiche dei diritti di proprietà. È possibile distinguere due aspetti di questo settore. In primo luogo esso impone una serie di imposte sulle successioni *mortis causa* e a titolo gratuito e stabilisce limiti alle capacità di legare. Lo scopo di queste imposte e normative non è quello di aumentare le entrate (cedere risorse al governo), ma quello di correggere gradualmente e in modo continuo la distribuzione della ricchezza, e di prevenire le concentrazioni di potere dannose all'equo valore della libertà politica e all'equa eguaglianza di opportunità. Per esempio il principio di imposizione progressiva potrebbe essere applicato al successore *mortis causa*.¹⁵ Ciò incoraggerebbe un'ampia diffusione della proprietà che sembra sia una condizione necessaria al mantenimento dell'equo valore delle eguali libertà. Un'eredità ineguale di ricchezza non è intrinsecamente più ingiusta di un'eredità ineguale di intelligenza. È vero che la prima, probabilmente, va più facilmente soggetta al controllo sociale; ma la cosa essenziale è che, nella misura del possibile, le ineguaglianze fondate su entrambe dovrebbero rispettare il principio di differenza. L'eredità è quindi ammissibile a condizione che le ineguaglianze che ne risultano siano a vantaggio del meno fortunato, e compatibili con la libertà e l'equa eguaglianza di opportunità. Secondo la definizione precedente, l'equa eguaglianza di opportunità sta a significare un certo insieme di istituzioni che assicura pari possibilità di istruzione e di formazione a persone motivate in modo simile; mantiene aperte a tutti le cariche e le posizioni, in base alle qualità e agli sforzi ragionevolmente correlati ai doveri e ai compiti pertinenti. Sono queste istituzioni a essere in pericolo quando le ineguaglianze di ricchezza superano un certo limite; lo stesso accade per la libertà politica, che tende a perdere il proprio valore, e per il governo rappresentativo, che rimane tale soltanto in apparenza. Le imposte e i provvedimenti del settore distributivo devono evitare il superamento di tale limite. Ovviamente questo limite è una questione di giudizio politico, guidato dalla teoria, dal buon senso e anche da quanto normalmente si pensa. La teoria della giustizia

non ha nulla di specifico da dire riguardo a questo tipo di problemi. Il suo scopo è di formulare i principi che devono regolare le istituzioni di sfondo.

Il secondo elemento del settore distributivo è uno schema di imposizione fiscale per ottenere le entrate richieste dalla giustizia. Le risorse sociali devono essere affidate al governo, in modo che esso possa fornire i beni pubblici e operare i trasferimenti monetari necessari a soddisfare il principio di differenza. Questo problema è di pertinenza del settore distributivo, poiché l'onere dell'imposizione deve essere giustamente ripartito al fine di stabilire assetti giusti. Lasciando da parte un buon numero di difficoltà, vale la pena di osservare che un'imposta proporzionale sui consumi può far parte dello schema di imposizione più adatto.¹⁶ Per esempio, essa è preferibile a un'imposta sul reddito (di qualsiasi genere), a livello di massime di giustizia di senso comune, poiché impone un tributo relativo alla quantità di beni che una persona preleva dall'insieme comune disponibile, e non secondo la sua capacità di contribuire al reddito totale (supponendo che il reddito sia guadagnato onestamente). E ancora: un'imposta proporzionale sul consumo totale (per esempio annuale) può contemplare le normali esenzioni per lavoro dipendente e così via; e tratta ciascuno in modo uniforme (sempre assumendo che il reddito sia stato guadagnato onestamente). Di conseguenza, può essere meglio impiegare criteri progressivi d'imposizione solo quando sono necessari a mantenere la giustizia della struttura di base riguardo al primo principio di giustizia e all'equa eguaglianza di opportunità, prevenendo accumulazioni di proprietà e di poteri che tendono a minare le rispettive istituzioni. L'osservare questa regola potrebbe aiutare a segnalare un'importante distinzione in questioni di strategia politica. E se le imposte proporzionali si mostrassero anche più efficienti, per esempio a causa della loro minore interferenza con gli incentivi, ciò potrebbe rendere definitiva la discussione in loro favore, se si potesse proporre uno schema realizzabile. Come nel caso precedente, questi sono problemi di giudizio politico e non fanno parte della teoria della giustizia. In ogni caso, stiamo considerando una simile imposta proporzionale

in quanto parte di uno schema ideale di società bene-ordinata, con lo scopo di illustrare il contenuto dei due principi. Da ciò non deriva che, tutto considerato, data l'ingiustizia delle istituzioni esistenti, anche un'imposta sul reddito rigidamente progressiva non sia giustificata. Nella pratica, dobbiamo di solito scegliere tra diversi assetti ingiusti o comunque basati su un concetto di secondo ottimo; ci rivolgiamo quindi alla teoria non ideale per trovare lo schema meno ingiusto. Qualche volta questo schema comprenderà misure e politiche che un sistema perfettamente giusto rifiuterebbe. Due mali possono dare luogo a un bene, nel senso che il miglior assetto disponibile può contenere un equilibrio di imperfezioni, un compromesso di ingiustizie che si compensano.

Le due parti del settore distributivo derivano dai due principi di giustizia. L'imposizione progressiva (se necessario) sulle successioni e sul reddito e la definizione giuridica dei diritti di proprietà, servono ad assicurare le istituzioni dell'eguale libertà in una democrazia basata sulla proprietà, e l'equità dei diritti che essa garantisce. Le imposte proporzionali sui consumi (o sul reddito) servono a fornire le entrate per i beni pubblici, per il settore per i trasferimenti, per consentire un'equa eguaglianza di opportunità nell'istruzione e così via, il tutto in modo da attuare il secondo principio. Non sono stati menzionati in alcun punto i criteri tradizionali di imposizione, come quello per cui le imposte vanno pagate secondo i benefici ricevuti e la capacità contributiva.¹⁷ Il riferimento alle massime di senso comune in relazione all'imposta sui consumi è una considerazione subordinata. L'ambito di questi criteri è regolato dai principi di giustizia. Una volta che il problema delle quote distributive viene visto come quello di progettare istituzioni di sfondo, si nota che le massime convenzionali non possiedono alcun valore indipendente, per quanto appropriate possano essere in casi limitati. Fare un'ipotesi diversa significherebbe adottare un punto di vista non sufficientemente generale (vedi più avanti §47). È anche evidente che il progetto del settore distributivo non presuppone le correnti assunzioni utilitariste riguardo alle utilità individuali. Per esempio, le imposte progressive sulla successione e sul reddito non vengono basate

sull'idea per cui gli individui possiedono funzioni di utilità simili soddisfacenti il principio dei rendimenti marginali decrescenti. Naturalmente, lo scopo del settore distributivo non è quello di massimizzare il saldo totale di soddisfazione, ma quello di stabilire giuste istituzioni di sfondo. Dubbi sulla forma delle funzioni di utilità sono irrilevanti; esse rappresentano un problema per l'utilitarista, ma non per la teoria contrattualista.

Sinora ho assunto che lo scopo dei settori di governo sia quello di istituire un regime democratico in cui terra e capitale sono proprietà di molti, anche se non in parti eguali. Questo genere di società non è suddivisa in modo che un settore piuttosto piccolo controlli la maggior parte delle risorse produttive. Quando si ottengono questi risultati e le quote distributive rispettano i principi di giustizia, si è in grado di rispondere a molte critiche socialiste all'economia di mercato. Ma è chiaro che, perlomeno in teoria, un regime di socialismo liberale può anch'esso rispondere ai requisiti dei due principi di giustizia. Non dobbiamo far altro che supporre che i mezzi di produzione siano di proprietà pubblica e che le aziende siano gestite, per esempio, dai consigli operai, o da rappresentanti eletti da questi ultimi. Le decisioni collettive, prese in modo democratico nel rispetto della costituzione, determinano le caratteristiche generali dell'economia, quali il tasso di risparmio e la quota di produzione sociale destinata a beni pubblici essenziali. Dato l'ambiente economico che ne risulta, le aziende soggette alle forze di mercato si comportano più o meno come prima. Anche se le istituzioni di sfondo acquisteranno una forma differente, specialmente nel caso del settore distributivo, non c'è alcuna ragione di principio per cui non si possano ottenere le giuste quote distributive. Di per sé, la teoria della giustizia non favorisce alcuna delle due forme di regime. Come si è visto, la decisione riguardo a quale sistema sia migliore per un dato popolo dipende dalle sue circostanze, istituzioni e tradizioni storiche.

Alcuni socialisti hanno mosso obiezioni contro tutte le istituzioni di mercato, in quanto intrinsecamente alienanti, e hanno sperato di fondare un'economia in cui gli individui sono mossi principalmente da interessi sociali e altruistici. Per quanto riguarda

il primo punto, in effetti il mercato non rappresenta un assetto ideale, ma certamente, date le istituzioni di sfondo richieste, sono stati eliminati i peggiori aspetti della cosiddetta schiavitù del salario. Il problema diventa quindi quello di un paragone tra possibili alternative. Sembra improbabile che il controllo dell'attività economica per mezzo della burocrazia, che sarebbe destinato a svilupparsi in un sistema controllato socialmente (sia diretto in modo centralizzato, sia per mezzo degli accordi raggiunti dalle associazioni industriali), possa essere tutto sommato più giusto del controllo esercitato tramite i prezzi (dando come sempre per scontata la struttura necessaria). Certo, uno schema concorrenziale è impersonale e automatico nel suo funzionamento; i suoi risultati particolari non esprimono una decisione consapevole degli individui. Ma da molti punti di vista, ciò è una virtù di questo tipo di assetto; e l'uso del sistema di mercato non implica la mancanza di una ragionevole autonomia umana. Una società democratica può scegliere di affidarsi ai prezzi in previsione dei vantaggi che ciò comporta, e sostenere quindi le istituzioni di sfondo richieste dalla giustizia. Questa decisione politica, al pari della regolamentazione degli assetti di sfondo, può essere perfettamente motivata e libera.

La teoria della giustizia assume inoltre un limite definito basato sulla motivazione sociale e altruistica. Essa suppone che individui e gruppi facciano valere pretese in concorrenza tra loro e che, anche se intenzionati ad agire giustamente, essi non siano pronti a rinunciare ai propri interessi. Non è necessario discutere ancora sul fatto che questa assunzione non implica che gli individui sono egoisti nel senso comune del termine. Piuttosto una società in cui ciascuno può ottenere interamente il proprio bene, o in cui non esistono pretese in conflitto e le esigenze di tutti si fondono, senza coercizione, in un armonioso piano di attività, è in un certo senso una società al di là della giustizia. Essa ha eliminato le occasioni in cui è necessario il ricorso ai principi del diritto e della giustizia.¹⁸ Non sono interessato a questo caso ideale, per quanto desiderabile possa essere. Dobbiamo però osservare che, anche in questo caso, la teoria della giustizia riveste un importante ruolo teorico: definisce

le condizioni nelle quali la coerenza spontanea degli scopi e delle esigenze degli individui non è forzata né artificiosa, ma esprime un'armonia effettiva, compatibile con il bene ideale. Non posso occuparmi ulteriormente di questi problemi; il punto essenziale è che i principi di giustizia sono compatibili con tipi di regime completamente diversi.

È necessario considerare un ultimo argomento. Supponiamo che la precedente descrizione delle istituzioni di sfondo sia sufficiente per i nostri scopi, e che i due principi di giustizia conducano a un sistema determinato di attività di governo e di definizioni giuridiche di proprietà, insieme a un programma fiscale. In questo caso, il totale delle spese pubbliche e le necessarie fonti delle entrate sono chiaramente determinati, e la distribuzione della ricchezza e del reddito che ne risulta è comunque giusta. (Vedi, inoltre, §§44, 47.) Da ciò non deriva tuttavia che i cittadini non devono decidere ulteriori spese pubbliche. Se un numero sufficientemente grande di essi trova che i benefici marginali dei beni pubblici sono maggiori di quelli dei beni disponibili sul mercato, è auspicabile che il governo trovi un modo per fornirli. Poiché si assume che la distribuzione del reddito e della ricchezza sia giusta, il principio guida cambia. Supponiamo quindi che esista un quinto settore di governo, quello di scambio, consistente in un corpo rappresentativo speciale che tiene conto dei vari interessi sociali e delle preferenze per i beni pubblici. La costituzione lo autorizza a prendere in considerazione soltanto quelle proposte di legge che sostengono le attività governative, indipendentemente da quanto richiesto dalla giustizia, ed esse vanno convertite in legge solo se soddisfano il criterio di unanimità di Wicksell.¹⁹ Ciò significa che non è possibile votare una spesa pubblica a meno che, nello stesso tempo, non ci si accordi, se non all'unanimità, perlomeno quasi all'unanimità, sui mezzi per coprire il suo costo. Si richiede che una proposta per una nuova attività pubblica contenga una o più soluzioni alternative per distribuirne i costi. L'idea di Wicksell è che, se il bene pubblico è un uso efficiente delle risorse sociali, deve esistere uno schema per distribuire le imposte aggiuntive tra diversi tipi di contribuenti, in grado di ottenere un'approvazione unanime.

In caso contrario, la spesa proposta è uno spreco e non deve essere decisa. Il settore di scambio lavora quindi in base al principio di efficienza e istituisce in pratica un corpo speciale che si occupa della fornitura dei beni e dei servizi pubblici nei casi in cui il meccanismo del mercato venga meno. Bisogna tuttavia aggiungere che notevoli difficoltà reali sbarrano la strada alla realizzazione di questa idea. Anche lasciando da parte le strategie di voto e l'occultamento delle preferenze, diversità di potere contrattuale, effetti di reddito e simili, sono in grado di impedire un risultato efficiente. Forse è possibile soltanto una soluzione rudimentale e approssimativa. Intendo però lasciare da parte questi problemi.

Per eliminare gli equivoci, sono necessarie alcune osservazioni. In primo luogo, come è stato sottolineato da Wicksell, il criterio di unanimità presuppone la giustizia della distribuzione esistente di reddito e di ricchezza, e della normale definizione dei diritti di proprietà. In mancanza di questa importante clausola, esso avrebbe tutti i difetti del principio di efficienza, poiché non farebbe altro che esprimere questo principio per il caso della spesa pubblica. Ma, se questa condizione è soddisfatta, il principio di unanimità è valido. Usare l'apparato dello stato per costringere alcuni cittadini a pagare benefici non richiesti e desiderati da altri è altrettanto poco giustificato che costringerli a rimborsare ad altri le spese personali di questi ultimi. Perciò il criterio del pubblico vantaggio si applica ora per la prima volta; coloro che vogliono ulteriori spese pubbliche di vari tipi devono usare il settore di scambio per vedere se è possibile accordarsi sulle imposte necessarie. Il bilancio del settore di scambio, inteso come distinto da quello nazionale, è così determinato dalle spese che vengono infine approvate. In teoria, i membri della comunità possono associarsi per acquistare beni pubblici fino al punto in cui il loro valore marginale eguaglia quello dei beni privati.

Occorre osservare che il settore dello scambio include un corpo rappresentativo separato. La ragione di ciò è di sottolineare che questo settore si basa sul principio del pubblico vantaggio e non sui principi di giustizia. Poiché la concezione delle istituzioni di sfondo deve organizzare i nostri giudizi ponderati di giustizia, il

velo di ignoranza si applica allo stadio legislativo. Il settore di scambio è un dispositivo soltanto per transizioni economiche. Non vi sono restrizioni all'informazione (se non quelle richieste per rendere lo schema maggiormente efficiente), poiché dipende dai cittadini conoscere le proprie valutazioni relative dei beni pubblici e privati. Dobbiamo anche osservare che, nel settore di scambio, i rappresentanti (e tramite loro i cittadini) sono guidati in modo perfettamente adeguato dai loro interessi. Nella descrizione degli altri settori, al contrario, assumiamo che i principi di giustizia vengano applicati alle istituzioni solamente in base all'informazione generale. Cerchiamo di capire ciò che legislatori razionali, opportunamente limitati dal velo di ignoranza e quindi imparziali, trasformerebbero in legge per realizzare la concezione della giustizia. I legislatori ideali non votano per i propri interessi. In senso stretto, quindi, l'idea del settore di scambio non fa parte della sequenza a quattro stadi. Tuttavia, è facile che sorga confusione tra le attività di governo e le spese pubbliche necessarie a sostenere giuste istituzioni di sfondo e altre che derivano dal principio del pubblico vantaggio. Se si tiene a mente la divisione in settori, credo che la concezione della giustizia come equità diventi più plausibile. Bisogna notare che spesso è difficile distinguere tra i due tipi di attività, e può sembrare che qualche bene pubblico cada sotto ambedue le categorie. Lascio per ora da parte questi problemi, sperando che la distinzione teorica sia abbastanza chiara per i nostri scopi.

44. Il problema della giustizia tra generazioni

Dobbiamo ora prendere in considerazione la questione della giustizia tra generazioni. Non c'è bisogno di sottolineare le difficoltà poste da questo problema. Esso sottopone qualunque teoria etica a prove severe se non addirittura impossibili. Tuttavia, la teoria della giustizia come equità risulterebbe incompleta senza una discussione di questo importante tema. In questo contesto, il problema sorge poiché è ancora aperta la questione se il sistema

sociale nel suo complesso, l'economia concorrenziale e l'insieme opportuno di istituzioni di sfondo, può essere messo in grado di rispettare i due principi di giustizia. La risposta è destinata a dipendere, almeno in una certa misura, dal livello cui è stato fissato il minimo sociale. Ma esso, a sua volta, è connesso alla misura in cui la generazione presente è obbligata a rispettare le aspettative dei propri successori.

Sinora non ho detto nulla riguardo all'entità del minimo sociale. Il senso comune potrebbe accontentarsi di affermare che il giusto livello dipende dalla ricchezza media del paese e che, a parità di condizioni, il minimo dovrebbe crescere con il crescere della media. Oppure si potrebbe affermare che il livello adeguato è determinato dalle aspettative consuetudinarie. Queste proposte, però, non sono soddisfacenti. La prima non è abbastanza precisa, poiché non dice in quale misura il minimo dipende dalla ricchezza media, e sorvola su altri aspetti rilevanti quali la distribuzione; dal canto suo, la seconda non fornisce alcun criterio per dire quando le aspettative consuetudinarie sono ragionevoli. Tuttavia, una volta accettato il principio di differenza, ne segue che il minimo va fissato al punto in cui, tenuto conto dei salari, si massimizzano le aspettative del gruppo meno avvantaggiato. Grazie a un cambiamento della quantità dei trasferimenti (per esempio l'entità dei pagamenti di reddito supplementare), è possibile aumentare o diminuire le prospettive dei più svantaggiati, il loro indice di beni primari (misurato dalla somma dei salari e dei trasferimenti), in modo da ottenere il risultato desiderato.

Potrebbe sembrare, a prima vista, che il principio di differenza richieda un minimo molto elevato. Si immagina naturalmente che la maggiore ricchezza di coloro che si trovano in condizioni migliori debba essere diminuita sino a che, infine, ciascuno abbia quasi lo stesso reddito. Ma questa è una concezione errata, anche se potrebbe valere in particolari circostanze. L'aspettativa appropriata quando si applica il principio di differenza è data dalla prospettiva a lungo termine dei meno favoriti, considerando anche le future generazioni. Ciascuna generazione deve non soltanto conservare le acquisizioni di cultura e civiltà, e mantenere intatte le istituzioni

giuste già esistenti, ma deve anche accantonare, in ciascun periodo di tempo, un ammontare opportuno di capitale reale. Questo risparmio può assumere varie forme, dall'investimento netto in macchinari e altri mezzi di produzione, all'investimento nell'apprendimento e nell'istruzione. Assumendo per il momento un principio di giusto risparmio che ci dice quale dovrebbe essere l'entità dell'investimento, il livello del minimo sociale risulta determinato. Supponiamo per semplicità che il minimo sia regolato dai trasferimenti pagati per mezzo dell'imposta proporzionale sui consumi (o sul reddito). In questo caso, un aumento del minimo implica un aumento della proporzione in cui viene tassato il consumo (o il reddito). Probabilmente, nella crescita di questa percentuale, si raggiunge un punto oltre il quale accade una di queste due cose. O non è possibile fare i risparmi adeguati, o le maggiori tasse interferiscono a tal punto con l'efficienza economica che le prospettive dei meno avvantaggiati della presente generazione non vengono più migliorate, ma iniziano a diminuire. In entrambi i casi il minimo corretto è stato raggiunto. Il principio di differenza è rispettato, e non è più necessario alcun aumento.

Queste osservazioni sul modo di specificare il minimo sociale, ci conducono al problema della giustizia tra generazioni. Trovare un principio di giusto risparmio è uno solo degli aspetti della questione.²⁰ Credo che non sia possibile, almeno attualmente, porre dei limiti precisi a quello che dovrebbe essere il tasso di risparmio. Il problema di come va diviso tra le generazioni l'onere dell'accumulazione del capitale e della crescita degli standard di civiltà e cultura sembra non possedere alcuna risposta univoca. Tuttavia, da ciò non consegue che non si possano formulare restrizioni etiche significative. Come ho detto, una teoria morale caratterizza un punto di vista in base al quale devono essere valutate le strategie politiche; spesso può risultare chiaro che una possibile risposta è sbagliata anche se non ci sono a disposizione dottrine alternative. Così sembra evidente, per esempio, che il classico principio di utilità conduce nella direzione sbagliata per quanto concerne le questioni di giustizia tra generazioni. Se infatti si prende come variabile la grandezza della popolazione, e si

postulano un'elevata produttività marginale del capitale e un orizzonte temporale molto ampio, la massimizzazione dell'utilità totale può condurre a un tasso di accumulazione eccessivo (perlomeno nel futuro più prossimo). Poiché, da un punto di vista morale, non vi sono motivi per ribassare il benessere futuro sulla base della semplice preferenza temporale, la conclusione di gran lunga più probabile è che i maggiori vantaggi delle generazioni future saranno sufficientemente grandi da contare di più della maggior parte dei sacrifici attuali. Ciò può risultare vero se sarà possibile mantenere una popolazione sufficientemente grande per mezzo di una maggiore quantità di capitale e di una migliore tecnologia. Di conseguenza, la dottrina utilitarista può suggerire l'imposizione di pesanti sacrifici alle generazioni più povere, in nome di maggiori vantaggi per quelle successive in condizioni di gran lunga migliori. Ma questo calcolo dei vantaggi, che bilancia le perdite di alcuni con i benefici di altri, appare ancora meno giustificato tra generazioni che tra contemporanei. Anche se non siamo in grado di determinare un principio preciso di giusto risparmio, dovremmo essere in grado di evitare questo eccesso.

Ora, la dottrina contrattualista guarda al problema dalla prospettiva della posizione originaria e richiede alle parti di adottare un appropriato principio di risparmio. Sembra anche chiaro che i due principi di giustizia, così come concepiti inizialmente, debbano essere ripensati alla luce di questo problema. Perché quando il principio di differenza è applicato al problema del risparmio intergenerazionale implica o che non si risparmia per niente o che non si risparmia abbastanza da migliorare le circostanze sociali in modo sufficiente da fare sì che tutte le eguali libertà siano effettivamente esercitate. Nel seguire un principio di giusto risparmio, invece, ogni generazione lascia un contributo a quanti vengono dopo e lo riceve dai suoi predecessori. Non c'è comunque modo per le generazioni successive di aiutare i meno fortunati delle generazioni precedenti. Così, il principio di differenza non vale alla luce della giustizia tra generazioni e il problema del risparmio deve essere trattato in un altro modo.

Non sono mancati quanti hanno pensato che il fatto diverso di

differenti generazioni sia ingiusto. Herzen nota per esempio che lo sviluppo umano rappresenta una sorta di iniquità cronologica, poiché quelli che vivono dopo traggono profitto dal lavoro dei loro predecessori senza pagare alcun prezzo. E lo stesso Kant ritiene che è sconcertante che le generazioni precedenti sopportino un peso solo per il bene di quelle successive e che solo le seconde abbiano l'opportunità di stabilirsi all'interno dell'edificio completato.²¹ Sentimenti del genere, per quanto naturali, sono tuttavia fuori luogo. Perché, sebbene la relazione tra generazioni sia speciale, tuttavia essa non dovrebbe dare luogo a difficoltà insormontabili.

È semplicemente un fatto di natura che le generazioni siano disseminate nel tempo e che i benefici economici effettivi vadano solo in una direzione. Una situazione del genere è inalterabile e quindi non fa nascere questioni di giustizia. Ciò che invece va considerato giusto o ingiusto è il modo in cui le istituzioni si comportano con le limitazioni naturali e il modo in cui sono strutturate per trarre vantaggio dalle possibilità storiche. Ovviamente se tutte le generazioni devono trarre profitto (eccetto forse le prime), le parti devono accordarsi su un principio di risparmio che garantisca che ogni generazione riceva quanto le è dovuto dai predecessori e dia poi il proprio equo contributo a quelli che vengono dopo. Gli unici scambi economici tra generazioni sono per così dire virtuali, sarebbe a dire aggiustamenti compensativi che possono essere concepiti in posizione originaria una volta che il principio di giusto risparmio sia adottato.

Ora, quando le parti considerano questo problema, non sanno a quale generazione appartengono, o, ciò che è all'incirca lo stesso, non sanno in quale stadio di civiltà si trova la società. Così, non hanno modo di sapere se la società sia povera o relativamente benestante, in larga parte dedita all'agricoltura oppure già industrializzata, e via di seguito. Il velo di ignoranza è completo da questo punto di vista. Ma dato che abbiamo proposto un'interpretazione della posizione originaria basata sul presente (§24), le parti sanno di essere contemporanei; e così, se non modifichiamo le assunzioni iniziali, non c'è nessuna ragione da parte loro per accettare un qualsiasi principio di risparmio. Le

generazioni precedenti potrebbero aver risparmiato oppure non averlo fatto; non c'è nulla che le parti possano fare per influenzare un esito del genere. Cosicché, per ottenere un risultato ragionevole, assumiamo in primo luogo che le parti rappresentino linee di famiglia, che siano almeno preoccupate per i loro più immediati discendenti; e in secondo luogo che il principio adottato sia tale che le parti vorrebbero che tutte le generazioni precedenti lo avessero seguito (§22). Questi vincoli, insieme al velo di ignoranza, servono ad assicurare che ogni generazione badi anche alle altre.

Arrivando a un principio di giusto risparmio (o meglio, ponendo limiti a principi siffatti), le parti si chiedono quanto siano disposte a risparmiare in ciascuno stadio, assumendo che tutte le altre generazioni abbiano risparmiato nel passato, o risparmiarono nel futuro, in base allo stesso criterio. Devono così considerare la loro volontà di risparmiare in ogni fase di civiltà, essendo consapevoli che i tassi di risparmio da loro proposti finiranno con il condizionare tutto il ritmo dell'accumulazione. A questo punto è essenziale osservare che un principio di risparmio è una regola che assegna un tasso appropriato (o uno spettro di tassi) a ciascun livello temporale, sarebbe a dire una regola che determina un programma di regole. È anche presumibile che tassi differenti vengano assegnati a stadi differenti. Quando la gente è povera e risparmiare è difficile, sarà richiesto un tasso di risparmio più basso; mentre in società affluenti ci si aspettano risparmi maggiori, poiché il peso reale del risparmio risulta minore. Alla fine dei conti, una volta che istituzioni giuste siano divenute stabili e tutte le libertà fondamentali effettivamente realizzate, l'accumulazione netta richiesta può scendere a zero. A un punto del genere, infatti, una società rispetta il proprio dovere di giustizia semplicemente con il mantenere istituzioni giuste e preservandone la base materiale. Il principio di giusto risparmio serve a determinare quello che una società deve risparmiare per ragioni di giustizia. Se i suoi membri invece volessero risparmiare per altre ragioni, allora saremmo di fronte a un problema diverso.

In realtà è impossibile essere precisi sul programma dei tassi (o dello spettro di tassi) che sarebbe accettato; tutto quello che

possiamo aspettarci da queste considerazioni intuitive è che certi estremi saranno esclusi. Per esempio, possiamo assumere che le parti eviteranno di imporre tassi molto alti nei primi stadi di accumulazione, poiché, sebbene possano trarre vantaggio se questi tassi venissero successivamente, dovrebbero essere in grado di accettarli in buona fede, nel caso la società finisse in miseria. Gli oneri dell'impegno si applicano qui come prima (§29). D'altro canto, le parti vorranno che ogni generazione metta da parte alcuni risparmi (fatte salve circostanze speciali), poiché conviene loro che i predecessori abbiano fatto il loro dovere. Queste osservazioni determinano limiti ampi per la regola di risparmio. Per restringere lo spettro in qualche modo, possiamo supporre che le parti si chiedano che cosa sia ragionevole aspettarsi reciprocamente per membri di generazioni adiacenti a ciascuno stadio temporale. Essi cercheranno di mettere assieme un programma di giusto risparmio, bilanciando quanto essi sarebbero disposti a risparmiare per i più diretti discendenti con quanto si sentono in diritto di pretendere dai loro più immediati predecessori. In questo modo, immaginando per esempio di essere padri, dovranno appurare quanto mettere da parte per i loro figli e nipoti, partendo da quello cui loro stessi si sentirebbero in diritto di pretendere da parte dei loro padri e nonni. Una volta giunti a una stima che sembri equa da ambo le parti, fatto salvo lo spazio dovuto a miglioramenti legati alle circostanze specifiche, allora un tasso equo (o uno spettro di tassi) per quello stadio è determinato. Quando ciò sia stato fatto per tutti gli stadi allora il principio di giusto risparmio è stato definito. Naturalmente, le parti devono sempre tenere presente l'obiettivo insito nel processo di accumulazione, sarebbe a dire uno stato della società, in cui ci sia una base materiale sufficiente a consentire istituzioni giuste funzionanti, nel cui ambito tutte le libertà fondamentali possano essere realizzate. Se si assume che il principio del risparmio rispetti queste condizioni, allora nessuna generazione è colpevole verso le altre seguendolo, non importa quanto siano reciprocamente distanti nel tempo.

Rimanderò ai prossimi paragrafi la questione della preferenza temporale e i problemi di priorità. Per il momento, desidero

mettere in luce alcune caratteristiche dell'approccio contrattualista. In primo luogo, anche se è evidente che non è possibile adottare democraticamente un principio di giusto risparmio in senso stretto, lo stesso risultato è ottenuto dalla concezione della posizione originaria. Poiché nessuno sa a quale generazione appartiene, la questione è vista nella prospettiva di ciascuno, e un accordo equo viene espresso dal principio adottato. Tutte le generazioni sono virtualmente rappresentate nella posizione originaria, dato che verrebbe scelto sempre il medesimo principio. Ne risulterà una decisione democratica ideale, che è equamente adatta alle pretese di ciascuna generazione, e che soddisfa quindi la massima per cui ciò che tocca tutti riguarda tutti. Inoltre, è ovviamente chiaro che ogni generazione, con l'eventuale eccezione della prima, ricava un guadagno dal mantenimento di un ragionevole tasso di risparmio. Una volta iniziato e portato avanti, questo processo di accumulazione va a vantaggio di tutte le successive generazioni. Ciascuna consegna all'altra un equivalente equo in capitale reale, determinato da un principio di giusto risparmio. (Bisognerebbe tenere a mente che il capitale non è composto soltanto da fabbriche e macchinari, ma anche da cultura e conoscenze, come da abilità e da tecniche, tutte cose che rendono possibili le istituzioni giuste e l'equo valore della libertà.) Questo equivalente ricambia ciò che è stato ricevuto dalle generazioni precedenti, e mette in condizione le successive di godere di una vita migliore in una società più giusta.

Un'altra caratteristica della dottrina contrattualista è quella di determinare una società giusta come scopo del processo di accumulazione. Questo tratto caratteristico deriva dal fatto che i principi scelti nella posizione originaria incorporano una concezione ideale di struttura di base giusta. A questo proposito la giustizia come equità si trova in contrasto con le teorie utilitariste (§41). Il principio di giusto risparmio può essere visto come una convenzione tra generazioni, affinché ciascuna di esse sopporti la propria equa quota dell'onere della realizzazione e della conservazione di una società giusta. Lo scopo del processo di risparmio è stabilito in anticipo, anche se è possibile scorgerne

soltanto le linee generali. A mano a mano che vengono alla luce, le circostanze particolari determineranno, a tempo debito, gli aspetti più specifici. In ogni caso, non siamo però vincolati a continuare a massimizzare all'infinito. In realtà, è proprio per questa ragione che ci si accorda sul principio di risparmio, dopo che ci si è accordati sui principi di giustizia per le istituzioni, anche se il principio di risparmio limita il principio di differenza. Questi principi ci dicono cosa dobbiamo fare. Il principio di risparmio rappresenta un'interpretazione, raggiunta nella posizione originaria, del dovere naturale precedentemente accettato di sostenere e far progredire le istituzioni giuste. In questo caso il problema etico è di accordarsi su una via che, nel tempo, tratta giustamente tutte le generazioni durante l'intero corso della storia della società. Ciò che appare equo alle persone nella posizione originaria determina, in questo come in altri casi, la giustizia.

Non si dovrebbe però interpretare in modo erroneo l'importanza dell'ultimo stadio della società. Anche se tutte le generazioni devono fare la loro parte per il raggiungimento di uno stato di cose giusto, al di là del quale non è richiesto alcun ulteriore risparmio, questo stato di cose non può essere pensato come il solo che dà un significato e uno scopo all'intero processo. Al contrario, accade che tutte le generazioni abbiano i loro propri scopi. Esse non sono subordinate l'una all'altra più di quanto non lo siano gli individui e nessuna generazione ha più diritti delle altre. La vita di un popolo è concepita come uno schema di cooperazione che si estende attraverso il tempo storico. Esso deve essere governato dalla medesima concezione della giustizia che regola la cooperazione dei contemporanei.

Infine, l'ultimo stadio di risparmio richiesto non corrisponde a un tenore di vita molto elevato. Questa considerazione merita forse di essere sottolineata. Una maggiore ricchezza può non essere superflua per alcuni scopi; e in effetti, il reddito medio può non essere molto elevato in termini assoluti. La giustizia non richiede che le generazioni precedenti risparmino affinché le successive siano semplicemente più ricche. Il risparmio viene richiesto come una delle condizioni per ottenere una piena realizzazione delle

istituzioni giuste e delle eguali libertà. Se si intraprende un'accumulazione addizionale, ciò avviene per altre ragioni. È un errore credere che a una società buona e giusta debba accompagnarsi un elevato standard di vita materiale. Ciò che gli individui vogliono è un lavoro significativo in libera associazione con altri; e queste associazioni governano le loro relazioni reciproche all'interno di una struttura di istituzioni fondamentali giuste. Per raggiungere questo stato di cose non è necessaria una notevole ricchezza. In effetti, al di là di un certo punto, essa nel migliore dei casi tende a essere un vero e proprio impedimento o una distrazione priva di senso, se non una tentazione al lassismo e alla vacuità. (Naturalmente la definizione di lavoro significativo rappresenta un problema in sé; anche se non è un problema di giustizia, nella terza parte gli verranno dedicate alcune osservazioni.)

Ora dobbiamo combinare il principio di giusto risparmio con i due principi di giustizia. Ciò si può fare supponendo che questo principio sia definito nella prospettiva dei meno avvantaggiati di ciascuna generazione. Sono i membri rappresentativi di questo gruppo che, attraverso il tempo, devono specificare il tasso di accumulazione per mezzo di modifiche virtuali. Essi, in realtà, si impegnano nel limitare l'applicazione del principio di differenza. In ogni generazione, le loro aspettative vanno massimizzate nel rispetto della condizione di mettere da parte i risparmi per le future generazioni. Perciò, il principio di differenza in forma completa include come vincolo il principio di risparmio. Mentre il primo principio di giustizia e il principio di equa opportunità sono prioritari rispetto all'applicazione del principio di differenza all'interno delle generazioni, il principio di risparmio limita il suo ambito tra esse.

Naturalmente, il risparmio di coloro che sono meno favoriti non deve necessariamente aver luogo tramite una loro partecipazione attiva al processo di investimento. Esso consiste piuttosto, di norma, nella loro approvazione degli assetti economici o di altro tipo necessari a un'accumulazione adeguata. Il risparmio si ottiene facendo nostre quelle politiche economiche destinate a

migliorare il tenore di vita delle generazioni successive dei meno avvantaggiati, in tal modo rinunciando ai vantaggi immediati disponibili. Sostenendo queste politiche, è possibile ottenere il risparmio richiesto, e nessun membro rappresentativo di alcuna delle generazioni più svantaggiate può lamentare il fatto che un altro non fa la sua parte.

Quanto è stato detto è sufficiente per un accenno su alcune delle caratteristiche principali del principio di giusto risparmio. Ora possiamo notare che persone di generazioni diverse hanno obblighi e doveri reciproci allo stesso modo dei contemporanei. La generazione attuale non può agire a suo piacimento, ma è vincolata dai principi che verrebbero scelti nella posizione originaria, per definire la giustizia tra le persone in diversi istanti di tempo. Inoltre, gli individui hanno un dovere naturale di sostenere e far progredire le giuste istituzioni, e perciò viene richiesto il progresso della civiltà sino a un dato livello. A prima vista, la derivazione di questi doveri e obblighi può sembrare un'applicazione un po' forzata della dottrina contrattualista. Tuttavia, questi requisiti verrebbero accettati nella posizione originaria, e in questo modo la concezione della giustizia come equità tratta questi argomenti senza alcun mutamento nella sua idea fondamentale.

45. Preferenza temporale

Ho assunto che, nella scelta di un principio di risparmio, le persone nella posizione originaria non abbiano alcuna preferenza temporale pura. Dobbiamo considerare i motivi di questa assunzione. Nel caso di un individuo, la rinuncia a una preferenza temporale pura è una questione di razionalità. Come sostiene Sidgwick, la razionalità implica un interesse imparziale nei confronti di tutte le parti della nostra vita. La semplice differenza di posizione temporale, di qualcosa che è precedente o seguente, non è in sé un motivo razionale per tenere qualcosa in maggiore o minore considerazione. Naturalmente, un vantaggio attuale o molto prossimo nel tempo può essere valutato di più grazie alla sua

maggiore certezza o probabilità, e sarebbe necessario prendere in considerazione il modo in cui cambieranno la nostra situazione e i nostri gusti. Ma nessuna di queste cose giustifica una preferenza per un minor bene presente rispetto a un maggior bene futuro soltanto a causa della posizione temporale più prossima (§64).²²

Sidgwick pensava che le nozioni di bene universale e di bene individuale fossero simili in alcuni aspetti essenziali. Egli sosteneva che, proprio come il bene di una persona viene costituito per mezzo del paragone e dell'integrazione dei beni differenti di ciascun attimo nel loro susseguirsi nel tempo, allo stesso modo il bene universale viene costruito grazie al paragone e all'integrazione dei beni dei vari individui differenti. Le relazioni delle parti tra loro e di queste con il tutto sono analoghe in entrambi i casi, essendo fondate sul principio aggregativo di utilità.²³ Il principio di giusto risparmio per la società non deve quindi essere influenzato da una preferenza temporale pura, poiché, come nel caso precedente, la differente posizione temporale delle persone e delle generazioni non giustifica di per sé il fatto di trattarle in maniera differente.

Poiché nella giustizia come equità i principi di giustizia non sono estensioni dei principi di scelta razionale per una persona, gli argomenti portati contro la preferenza temporale devono essere di tipo diverso. La questione si risolve mediante un riferimento alla posizione originaria; ma una volta visto il problema in questa prospettiva, arriviamo alla stessa conclusione. Non c'è ragione per cui le parti diano peso alcuno alla semplice posizione temporale. Esse devono scegliere un tasso di risparmio per ciascuno dei livelli di civiltà. Se fanno una distinzione tra periodi precedenti e più remoti, per esempio perché gli stati di cose futuri ora sembrano meno importanti, lo stato di cose attuale sembrerà meno importante in futuro. Anche se tutte le decisioni vanno prese adesso, non c'è motivo di sottovalutare il futuro per l'oggi piuttosto che l'oggi per il futuro. La situazione è simmetrica, e una scelta è arbitraria quanto l'altra.²⁴ Poiché le persone nella posizione originaria adottano la prospettiva di ciascun periodo, in quanto soggette al velo di ignoranza, questa simmetria risulta loro evidente, e non acconsentiranno a un principio che valuti i periodi

più prossimi in un modo più o meno rilevante. Soltanto in questo modo si può raggiungere un accordo coerente sotto tutti i punti di vista, poiché riconoscere un principio di preferenza temporale significa autorizzare persone situate diversamente nel tempo a valutare le pretese reciproche con metri diversi, che si basano soltanto su questo fatto contingente.

Come nel caso della prudenza razionale, il rifiuto di una genuina preferenza temporale non è incompatibile con il tener conto delle incertezze e del mutare delle circostanze; né esclude l'uso di un tasso di interesse (sia in un'economia socialista sia in una a proprietà privata), per ripartire tra gli investimenti risorse limitate. Piuttosto va detto che per i primi principi di giustizia non ci è concesso trattare le generazioni in modo diverso soltanto per il motivo che vengono prima o dopo nel tempo. La posizione originaria è tale da condurre al principio corretto a questo proposito. Nel caso dell'individuo, una preferenza temporale pura è irrazionale: significa che egli non considera tutti gli istanti come parti eguali di una sola vita. Nel caso della società, una preferenza temporale pura è ingiusta: significa (nell'esempio più comune, in cui si sottovaluta il futuro) che i viventi si avvantaggiano della propria posizione temporale per favorire i propri interessi.

La teoria contrattualista concorda così con Sidgwick nel rifiutare la preferenza temporale come fondamento della scelta sociale. Se i viventi accettassero simili considerazioni, possono trattare ingiustamente i propri predecessori e discendenti. Questa affermazione può sembrare contraria ai principi democratici, poiché a volte è stato detto che essi richiedono che i desideri della generazione attuale debbano determinare la politica sociale. Naturalmente si suppone che queste preferenze debbano essere chiarite e formulate nelle condizioni appropriate. Il risparmio collettivo in vista del futuro possiede molti degli aspetti di un bene pubblico, e anche in questo caso sorgono i problemi dell'isolamento e dell'assicurazione.²⁵ Ma, supponendo che queste difficoltà siano state superate e che, date le condizioni richieste, si conosca il giudizio collettivo consapevole dell'attuale generazione, si può pensare che una visione democratica dello stato non favorisca

l'intervento del governo per il bene delle generazioni future, neppure quando il giudizio pubblico è chiaramente sbagliato.

La correttezza di questa affermazione dipende dal modo in cui essa viene interpretata. Non vi si può obiettare nulla se è considerata come la descrizione di una costituzione democratica. Una volta che la volontà pubblica, per ciò che riguarda la legislazione e la politica sociale, è stata espressa, il governo non può prevalere su di essa senza cessare di essere democratico. Esso non è autorizzato a rendere nulli i punti di vista dell'elettorato sulla quantità di risparmio da accantonare. Se un regime democratico è giustificato, allora il fatto che il governo abbia un simile potere di norma condurrebbe, a conti fatti, a una maggiore ingiustizia. Dobbiamo scegliere tra diversi assetti costituzionali in base alla probabilità che hanno di consentire una legislazione giusta ed efficace. Un democratico è una persona convinta che una costituzione democratica sia il miglior modo di rispettare questo criterio. Ma la sua concezione di giustizia contiene una quota per le giuste pretese delle generazioni future. Anche se in pratica l'elettorato dovrebbe avere l'ultima parola nella scelta dei regimi, ciò avviene soltanto perché esso ha più probabilità di agire correttamente di un governo che ha il potere di prevalere sui suoi desideri. Tuttavia, poiché, pur in condizioni favorevoli, una costituzione giusta è un caso di giustizia procedurale imperfetta, il popolo può anche decidere in modo errato. Se per esempio causa danni irreversibili, può commettere gravi colpe contro le altre generazioni, colpe che avrebbero potuto essere evitate da un'altra forma di governo. Inoltre, l'ingiustizia può essere perfettamente chiara e dimostrabile in quanto tale, grazie alla stessa concezione della giustizia che sottostà ai principi del regime democratico stesso. In effetti, molti dei principi di questa concezione possono apparire più o meno esplicitamente nella costituzione, ed essere menzionati con frequenza nella interpretazione giudiziale e dottrina.

In questi casi non c'è quindi alcuna ragione per cui un democratico non possa opporsi alla volontà pubblica per mezzo di adeguate forme di mancata osservanza o addirittura non tenti di

eluderla in qualità di funzionario del governo. Anche se si crede nella validità di una costituzione democratica e si accetta il dovere di difenderla, il dovere di osservare certe particolari norme giuridiche può essere messo a tacere in situazioni in cui il giudizio collettivo è sufficientemente ingiusto. Non vi è nulla di sacrosanto nella decisione pubblica riguardante il livello del risparmio; e il pregiudizio per la preferenza temporale non merita alcun rispetto particolare. In effetti, l'assenza delle parti offese, le generazioni future, rende il tutto estremamente discutibile. Uno non smette di essere democratico a meno che non pensi che qualche altra forma di governo sia migliore, e non tenti di raggiungere questa meta. Fino a quando non lo si crede, ma si ritiene che le forme appropriate di mancata osservanza, come per esempio gli atti di disobbedienza civile o di obiezione di coscienza, siano modi insieme ragionevoli e necessari di correggere le politiche democraticamente adottate, allora questa condotta è compatibile con l'accettazione di una costituzione democratica. Nel capitolo seguente discuterò con maggiore accuratezza questo tema. Per ora il punto essenziale è che la volontà collettiva per ciò che riguarda i provvedimenti per il futuro sottostà, come tutte le altre decisioni sociali, ai principi di giustizia. Le caratteristiche peculiari di questo caso non lo trasformano in un'eccezione.

Dovremmo osservare che il rifiuto di una preferenza temporale pura come priorità è compatibile con il riconoscere che una certa sottovalutazione del futuro può migliorare criteri altrimenti carenti. Ho già fatto notare, per esempio, che il principio utilitarista può condurre a un tasso di risparmio estremamente elevato, che impone difficoltà eccessive alle generazioni iniziali. Questa conseguenza può essere corretta, in una certa misura, da una sottovalutazione del benessere di coloro che vivranno in futuro. Poiché il benessere delle generazioni successive viene fatto valere meno, non è necessario risparmiare tanto quanto prima. È anche possibile variare l'accumulazione richiesta mediante una correzione dei parametri della funzione di utilità postulata. Non posso discutere ora questi problemi.²⁶ Sfortunatamente, posso soltanto esprimere l'opinione che questi accorgimenti mitighino

semplicemente le conseguenze di principi sbagliati. Sotto alcuni aspetti, la situazione è simile a quella che si trova nel caso della concezione intuizionista che combina lo standard di utilità con un principio di eguaglianza (vedi §7). In quel caso il criterio di eguaglianza, valutato adeguatamente, serve a correggere il criterio di utilità quando nessuno dei due principi, preso da solo, risulta accettabile. Quindi, avendo iniziato con l'idea che il tasso di risparmio appropriato è quello che massimizza l'utilità sociale nel tempo (massimizza un certo integrale), possiamo ottenere in modo analogo un risultato più plausibile se il benessere delle generazioni future viene valutato in modo meno rilevante; la sottovalutazione più adeguata può dipendere dalla rapidità con cui cresce la popolazione, dalla produttività del capitale, e via di seguito. Ciò che facciamo è cambiare alcuni parametri, in modo da raggiungere una conclusione più in linea con i nostri giudizi intuitivi. Possiamo scoprire che queste modifiche del principio di utilità sono necessarie per ottenere la giustizia tra generazioni. È certo che in questi casi l'introduzione di una preferenza temporale può rappresentare un miglioramento; ma credo che chiamarla in causa in questo modo indichi che siamo partiti da una concezione scorretta. C'è una differenza tra ciò e la posizione intuizionista che prima abbiamo citato. A differenza del principio di eguaglianza, la preferenza temporale non ha alcun fascino etico intrinseco. Essa è introdotta puramente ad hoc per moderare le conseguenze del criterio di utilità.

46. Altri casi di priorità

Il problema del giusto risparmio può essere usato per illustrare altri casi di priorità della giustizia. Una caratteristica della dottrina contrattualista è di porre un limite superiore a quanto può essere chiesto di risparmiare a una generazione per il benessere delle successive. Il principio di giusto risparmio agisce come vincolo sul tasso di accumulazione. Ciascuna epoca deve fare la propria equa parte nel raggiungimento delle condizioni necessarie alle istituzioni

giuste e all'equo valore della libertà; ma non si può chiedere più di questo. È possibile obiettare che possono essere richiesti tassi di risparmio più elevati, specialmente quando la somma dei vantaggi è molto grande e rappresenta sviluppi a lungo termine. Alcuni possono spingersi oltre, e sostenere che le ineguaglianze di ricchezza e di autorità che violano il secondo principio di giustizia possono essere giustificate a condizione che i benefici economici e sociali che ne conseguono siano sufficientemente grandi. Per sostenere il loro punto di vista, possono indicare i casi in cui sembra si accettino ineguaglianze e tassi di accumulazione simili, in nome del benessere delle generazioni successive. Keynes, per esempio, fa notare che le immense accumulazioni di capitale costituite nel periodo antecedente la prima guerra mondiale non avrebbero mai potuto esistere, in una società in cui la ricchezza fosse stata divisa equamente.²⁷ Egli afferma che la società del XIX secolo era conformata in modo da porre l'aumentato reddito nelle mani di coloro che avevano le minori probabilità di consumarlo. I nuovi ricchi non erano inclini a grosse spese, e preferivano il potere dato dagli investimenti al godimento procurato dal consumo immediato. Fu proprio l'ineguaglianza nella distribuzione della ricchezza a rendere possibile il rapido accumularsi del capitale e il miglioramento più o meno costante del tenore generale di vita di ognuno. Secondo l'opinione di Keynes, è stato questo fatto a fornire la principale giustificazione del sistema capitalista. Se i ricchi avessero speso per sé la loro nuova ricchezza, un regime del genere sarebbe stato rifiutato perché intollerabile. Sicuramente vi sono modi più giusti ed efficienti per aumentare il livello di benessere e di cultura di quelli descritti da Keynes. Sono solo circostanze particolari, tra cui la frugalità della classe capitalista in opposizione al lassismo dell'aristocrazia, che consentono a una società di ottenere risorse da investire, dotando i ricchi di più di quello che essi sentono di poter onestamente spendere per sé. Ma il punto essenziale è che la giustificazione di Keynes, indipendentemente dalla validità delle sue premesse, può essere fatta funzionare soltanto con il miglioramento della situazione della classe lavoratrice. Sebbene le sue circostanze appaiano difficili,

presumibilmente Keynes ritiene che, anche se nel sistema vi sono numerose ingiustizie evidenti, non esista la possibilità reale di eliminarle e insieme di migliorare le condizioni dei meno avvantaggiati. In altri assetti, la posizione dei lavoratori sarebbe stata anche peggiore. Non è necessario considerare se queste affermazioni siano vere. È sufficiente osservare che, contrariamente a quanto si sarebbe potuto pensare, Keynes non afferma che le difficoltà per i poveri sono giustificate dal maggiore benessere delle generazioni successive. Ciò è in accordo con la priorità della giustizia rispetto all'efficienza e alla maggiore somma di vantaggi. Ogni volta che vengono violati i vincoli della giustizia in materia di risparmio, occorre dimostrare che le circostanze sono tali che nessuna loro trasgressione produrrebbe un danno ancora maggiore a coloro su cui ricade l'ingiustizia. Il caso è analogo a quello già discusso a proposito della priorità della libertà (vedi §39).

È chiaro che le ineguaglianze che Keynes aveva in mente violano anche il principio di equa eguaglianza di opportunità. Siamo così portati a considerare ciò che bisognerebbe argomentare per giustificare la violazione di questo criterio, e in che modo formulare le regole di priorità appropriate.²⁸ Molti autori sostengono che l'equa eguaglianza di opportunità avrebbe gravi conseguenze. Essi credono che per il bene pubblico siano essenziali un certo tipo di struttura sociale gerarchica e una classe dirigente a carattere prevalentemente ereditario. Il potere politico dovrebbe essere esercitato da uomini esperti e educati fin dalla fanciullezza a adottare le tradizioni costituzionali della loro società, uomini le cui ambizioni sono moderate dai privilegi e dalle attrattive della posizione loro assicurata. In caso contrario, la posta in gioco diviene troppo elevata, e coloro che mancano di cultura e di convinzioni si affrontano l'un l'altro per controllare il potere statale a beneficio dei loro angusti scopi. Perciò Burke credeva che le grandi famiglie della classe dominante contribuissero, con la saggezza del loro dominio politico, al benessere generale di una generazione dopo l'altra.²⁹ Anche Hegel pensava che le restrizioni all'eguaglianza delle opportunità, quali la primogenitura, fossero essenziali per assicurare una classe di proprietari terrieri

particolarmente adatta al dominio politico, in virtù della sua indipendenza dallo stato, dalla ricerca del profitto e dalle molteplici contingenze della società civile.³⁰ Famiglie e assetti di proprietà privilegiati preparano coloro che ne vengono favoriti ad avere una visione più chiara dell'interesse universale, a beneficio dell'intera società. Naturalmente non è necessario favorire niente di simile a un sistema rigidamente stratificato; al contrario, è possibile sostenere che è essenziale per la vitalità della classe dirigente che le persone di particolare talento debbano essere in grado di aprirsi la strada all'interno di essa, e di venirne accettate senza riserve. Ma questa clausola è compatibile con la negazione del principio di equa opportunità.

Per essere coerenti con la priorità dell'equa opportunità rispetto al principio di differenza, non basta affermare, come sembrano fare Burke e Hegel, che la società nel suo complesso, compresi i meno avvantaggiati, trae beneficio da certe restrizioni all'eguaglianza delle opportunità. Occorre anche sostenere che il tentativo di eliminare queste ineguaglianze interferirebbe a tal punto con il sistema sociale e con l'attività economica, che, perlomeno nel lungo periodo, le opportunità degli svantaggiati sarebbero ancora più limitate. La priorità dell'equa opportunità, come nel caso parallelo della priorità della libertà, significa che dobbiamo fare appello alle possibilità date a coloro che hanno le minori opportunità. Dobbiamo sostenere che è loro aperto un ambito di alternative più desiderabili, più ampio di quanto sarebbe stato altrimenti.

Non mi occuperò più oltre di queste complicazioni. Dovremmo tuttavia notare che, sebbene la vita e la cultura interne della famiglia influenzino come poche altre cose le motivazioni del bambino, e la sua capacità di arricchirsi nell'educazione, e quindi le sue prospettive di vita, questi effetti non sono necessariamente incompatibili con l'equa eguaglianza di opportunità. Persino in una società bene-ordinata che rispetta i due principi di giustizia la famiglia può ostacolare la parità di possibilità tra gli individui. Infatti, per il modo in cui è stato definito, il secondo principio richiede soltanto eguali piani di vita, in tutti i settori della società,

per coloro che sono dotati e motivati in modo simile. Se nel medesimo settore vi sono variazioni nel modo in cui le famiglie danno forma alle aspirazioni del bambino, allora mentre sarà possibile ottenere l'equa eguaglianza di opportunità tra i settori, ciò non varrà per le eguali possibilità tra gli individui. Questa possibilità fa sorgere la questione delle misure in cui si può parlare di eguaglianza di opportunità; rimando a più avanti per questo punto (§77). Per ora farò soltanto notare che seguire il principio di differenza e le regole di priorità che esso suggerisce riduce l'urgenza di raggiungere la perfetta eguaglianza di opportunità.

Non intendo indagare sull'esistenza di argomenti validi contro il principio di equa eguaglianza di opportunità e a favore di una struttura di classe gerarchica. Questi temi non fanno parte della teoria della giustizia. Il punto rilevante è che, anche se queste affermazioni possono qualche volta apparire interessate e ipocrite, esse sono corrette allorché sostengono che le opportunità dei settori meno favoriti della comunità sarebbero ancora più ridotte, nel caso in cui queste ineguaglianze fossero eliminate. Occorre sostenere che esse non sono ingiuste, poiché non esistono le condizioni per raggiungere una piena realizzazione dei principi di giustizia.

Dopo aver messo in luce questi casi di priorità, intendo formulare in maniera definitiva i due principi di giustizia per istituzioni. Per ragioni di completezza, li formulerò senza badare a ripetizioni.

Primo principio.

Ogni persona ha un eguale diritto al più ampio sistema totale di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti.

Secondo principio.

Le ineguaglianze economiche e sociali devono essere:

a) per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati,

compatibilmente con il principio di giusto risparmio, e

b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità.

Prima regola di priorità (la priorità della libertà).

I principi di giustizia devono essere ordinati lessicalmente, e quindi le libertà fondamentali possono essere limitate solo in nome della libertà stessa. Vi sono due casi:

a) una libertà meno estesa deve rinforzare il sistema totale di libertà condiviso da tutti;

b) una libertà inferiore alla eguale libertà deve essere accettabile per coloro che godono di minore libertà.

Seconda regola di priorità (la priorità della giustizia rispetto all'efficienza e al benessere).

Il secondo principio precede lessicalmente il principio di efficienza e quello della massimizzazione della somma dei vantaggi; l'equa opportunità precede il principio di differenza. Vi sono due casi:

a) un'ineguaglianza di opportunità deve accrescere le opportunità di coloro che ne hanno di meno;

b) un tasso di risparmio eccessivo deve, a conti fatti, ridurre l'onere di coloro che per esso sopportano privazioni.

Ricordo che questi principi e queste regole di priorità sono indubbiamente incompleti. Occorrerà certamente fare altre modifiche, ma non è mia intenzione complicare ulteriormente la formulazione dei principi. È sufficiente osservare che, passando alla teoria non ideale, l'ordinamento lessicale dei due principi e le valutazioni che esso implica suggeriscono regole di priorità che sembrano abbastanza ragionevoli in molti casi. Ho tentato di illustrare per mezzo di diversi esempi il modo in cui queste regole possono essere usate, e ho tentato di mostrarne la plausibilità. In questo modo la classificazione dei principi di giustizia in una teoria ideale si riflette sull'applicazione di questi principi in situazioni non

ideali, e la guida. Essa identifica le limitazioni che è necessario trattare per prime. Per i casi più estremi e complicati della teoria non ideale, questa priorità delle regole verrà senza dubbio meno; e in effetti, possiamo non essere in grado di trovare alcuna risposta soddisfacente. Dobbiamo però tentare di rimandare per quanto è possibile questo momento, e tentare di costruire una società in cui non vi si giunga mai.

47. Le massime di giustizia

L'abbozzo del sistema di istituzioni che rispetta i due principi di giustizia è ora completo. Una volta determinato il tasso di giusto risparmio, o specificato l'insieme appropriato di tassi, possediamo un criterio per calcolare il livello del minimo sociale. La somma dei trasferimenti e dei benefici provenienti dai beni pubblici essenziali dovrebbe essere determinata in modo tale da incrementare le aspettative dei meno avvantaggiati, in modo compatibile con il risparmio richiesto e il mantenimento delle eguali libertà. Quando la struttura di base assume questa forma, la distribuzione risultante, qualunque essa sia, sarà giusta (o almeno non ingiusta). Ciascuno riceve il reddito totale (guadagni più trasferimenti) cui ha diritto secondo il sistema pubblico di norme su cui si fondano le sue legittime aspettative.

Come abbiamo visto prima (§14), una caratteristica fondamentale di questa concezione della giustizia distributiva è il fatto di basarsi notevolmente sulla giustizia procedurale pura. Non viene fatto alcun tentativo per definire la distribuzione giusta di beni e servizi in base all'informazione riguardante le preferenze e le pretese di particolari individui. Questo genere di conoscenza è considerato irrilevante da un punto di vista convenientemente generale; e, a ogni modo, introduce difficoltà che non possono essere trattate per mezzo di principi abbastanza semplici, su cui ci si può ragionevolmente aspettare di trovarsi d'accordo. Ma, come ho detto, se si vuole usare con successo la nozione di giustizia procedurale pura, è necessario costituire e amministrare in modo

imparziale un sistema giusto di istituzioni circostanti. L'affidarsi alla giustizia puramente procedurale presuppone che la struttura di base rispetti i due principi.

Questa discussione delle quote distributive è soltanto un'elaborazione della ben nota idea secondo cui il reddito e i salari saranno giusti, quando un (efficace) sistema di prezzi concorrenziali verrà organizzato in modo adeguato, e incorporato in una struttura di base giusta. Queste condizioni sono sufficienti. La distribuzione che ne risulta è un caso di giustizia di sfondo, in analogia con il risultato di un gioco equo. Ma dobbiamo vedere se questa concezione corrisponde o meno alle nostre idee intuitive su ciò che è giusto o ingiusto. Dobbiamo in particolare domandarci in quale misura si accorda con le massime di giustizia di senso comune. Sembra infatti che abbiamo completamente ignorato queste nozioni; ora vorrei mostrare come sia possibile renderne conto e spiegarne il ruolo subordinato.

Il problema può essere enunciato nel modo seguente. Mill ha correttamente sostenuto la tesi che, sino a quando si rimane al livello delle massime di senso comune, non è possibile conciliarle. Nel caso dei salari, per esempio, le massime "a ciascuno secondo il suo impegno" e "a ciascuno secondo il suo contributo", se prese separatamente, sono disposizioni contrarie. Se inoltre le valutiamo reciprocamente, non forniscono alcun modo per determinare i loro relativi meriti. In conseguenza di ciò, le massime di senso comune non esprimono una teoria determinata degli equi o giusti salari.³¹ Tuttavia, da ciò non deriva, contrariamente a quanto sembra supporre Mill, che è possibile trovare una concezione soddisfacente solo attraverso l'adozione del principio utilitarista. In effetti è necessario un principio di ordine superiore; ma esistono altre alternative a quella dell'utilità. È addirittura possibile promuovere una di queste massime, o una combinazione di esse, al livello di primo principio, come quando si dice: "da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni".³² Nella prospettiva della teoria della giustizia, i due principi definiscono il criterio corretto di ordine superiore. Di conseguenza, il problema è di vedere se le massime di giustizia di senso comune sorgerebbero in

una società bene-ordinata, e di considerare in che modo sarebbero appropriatamente valutate.

Consideriamo il caso dei salari in un'economia concorrenziale perfetta, inquadrata in una struttura di base giusta. Assumiamo che ciascuna azienda (a proprietà pubblica o privata) deve adeguare i propri salari alle tendenze di lungo periodo della domanda e dell'offerta. I salari pagati dalle aziende non possono essere tanto alti da rendere impossibile l'assunzione di manodopera a quei prezzi, o così bassi da impedire un'adeguata offerta di lavoro alla luce delle opportunità disponibili. Tutto sommato, in una situazione di equilibrio l'attrattiva relativa dei diversi tipi di lavoro sarà eguale. È quindi facile vedere in che modo sorgono le varie massime di giustizia. Esse non fanno altro che identificare tratti caratteristici di lavori significativi o per il lato della domanda o per quello dell'offerta di mercato, o per entrambi. La domanda di manodopera di un'azienda è determinata dalla produttività marginale del lavoro, vale a dire dal valore netto della prestazione di un'unità lavorativa, misurato dal prezzo di vendita delle merci che essa produce. Il valore di questa prestazione per l'azienda si basa così sulle condizioni di mercato, su ciò che i consumatori sono disposti a pagare per i vari beni. L'esperienza e la formazione, le capacità naturali e le competenze specialistiche tendono a essere premiate. Le aziende intendono pagare di più coloro che possiedono queste caratteristiche, poiché la loro produttività è maggiore. Ciò spiega e dà valore alla massima "a ciascuno secondo il suo contributo", e in casi particolari a norme come "a ciascuno secondo il suo contributo, la sua esperienza e simili". Ma se si guarda dal lato dell'offerta, occorre anche pagare un premio se coloro che più tardi potranno offrire i loro servizi devono essere convinti a sopportare il prezzo della formazione e del rinvio. Alla stessa maniera, i posti di lavoro collegati a un'occupazione incerta e instabile, o che richiedono condizioni rischiose e spiacevolmente pesanti, tendono a essere meglio remunerati. In caso contrario non sarebbe possibile trovare chi li accetta. Da queste circostanze nascono massime come "a ciascuno secondo il proprio impegno", o "secondo i rischi che corre", e così via. Anche se si assumesse che gli

individui possiedono le stesse capacità naturali, queste massime continuerebbero a sorgere dall'attività economica. Dati certi obiettivi delle unità produttive, e di coloro che cercano lavoro, vengono messe in risalto certe caratteristiche rilevanti. Le pratiche salariali delle aziende tendono di solito a riconoscere queste massime e, con gli inevitabili ritardi, le valutano in base alle condizioni di mercato.

Tutto ciò sembra ragionevolmente chiaro; altri punti però sono più importanti. Per esempio, concezioni della giustizia diverse avranno la tendenza a generare quasi le stesse massime di senso comune. Così in una società regolata dal principio di utilità, tutte le precedenti norme avrebbero molte probabilità di essere riconosciute. Nella misura in cui gli agenti economici sono sufficientemente simili, vi sarà un necessario richiamo a queste massime, e le pratiche salariali ne terranno esplicitamente conto. D'altra parte, le valutazioni reciproche di queste massime non saranno generalmente le stesse. È su questo punto che divergono le concezioni della giustizia. Non solo vi sarà una tendenza a gestire in modo diverso le pratiche salariali, ma la tendenza di lungo periodo degli eventi economici prenderà quasi certamente un'altra direzione. Quando la famiglia delle istituzioni di sfondo è governata da concezioni distinte, saranno diverse anche le forze di mercato cui si devono adattare i lavoratori e le imprese. Un diverso equilibrio della domanda e dell'offerta baderà a che le varie massime vengano valutate in modo diverso. Perciò il contrasto tra le concezioni della giustizia non si rende visibile al livello delle norme di senso comune, quanto piuttosto nell'importanza relativa e mutevole che esse ricevono nel tempo. In nessun caso può essere considerata fondamentale la nozione tradizionale o convenzionale di un equilibrio giusto o equo, poiché esso dipenderà dai principi che regolano il sistema di sfondo, e dagli adattamenti alle condizioni correnti che essi richiedono.

Un esempio può servire a chiarire questo punto. Supponiamo che la struttura di base di una società garantisca l'equa eguaglianza di opportunità, mentre ciò non accade per quella di una seconda società. Allora nella prima società la massima "a ciascuno secondo il

suo contributo”, nella forma particolare di “a ciascuno secondo la sua formazione professionale e la sua istruzione”, riceverà verosimilmente un peso molto minore. È probabile che ciò sarà vero anche se supponiamo, come suggerito dai fatti, che le persone possiedano capacità naturali differenti. La ragione di questo fatto è che, essendovi un maggior numero di persone che godono di una formazione professionale e di un’istruzione, l’offerta di individui qualificati è molto più alta nella prima società. Quando non esistono limiti di entrata, o imperfezioni del mercato di capitali per i finanziamenti (o i sussidi) per l’istruzione, il premio guadagnato dai più dotati è molto minore. La differenza relativa dei guadagni tra i più favoriti e la classe a reddito più basso tende a ridursi; e questa tendenza è ancora più forte se si segue il principio di differenza. Perciò, la massima “a ciascuno secondo la sua formazione professionale e la sua istruzione” viene valutata meno nella prima società che nella seconda, mentre la massima “a ciascuno secondo il suo impegno” è valutata di più. Naturalmente, una concezione della giustizia richiede che, al mutare delle condizioni sociali, cambi di norma anche l’appropriato equilibrio tra le massime. Con il passare del tempo, un’applicazione coerente dei suoi principi muta gradualmente la forma della struttura sociale di modo che si modificano anche le forze di mercato, ridefinendo così la valutazione reciproca delle massime. L’equilibrio esistente, anche se corretto, non ha nulla di sacrosanto.

È inoltre essenziale ricordare la posizione subordinata delle norme di senso comune. In alcuni casi ciò risulta difficile, poiché la vita quotidiana ce le rende familiari, ed esse tendono quindi ad avere una preminenza nel nostro modo di pensiero, che non è giustificata dal loro status subordinato. Nessuna di queste massime può essere giustificatamente promossa al ruolo di primo principio. Probabilmente ciascuna di esse è sorta come risposta a una importante caratteristica però connessa a certe istituzioni particolari; tale caratteristica non era che una tra le tante, e le istituzioni erano di tipo particolare. Adottare una di esse come primo principio conduce sicuramente a perdere di vista altre cose che andrebbero tenute in considerazione. Inoltre, se tutte o molte

di queste massime venissero trattate come primi principi, non vi sarebbe maggiore chiarezza. Le massime di senso comune si trovano a un livello di generalità fallace. Se vogliamo trovare primi principi adeguati, dobbiamo superarle. Bisogna riconoscere che, a prima vista, alcune di esse sembrano molto generali. Per esempio, la massima “a ciascuno secondo il suo contributo” copre numerosi casi di distribuzione in un’economia concorrenziale perfetta. Se accettiamo la teoria della distribuzione basata sulla produttività marginale, ciascun fattore di produzione riceve reddito secondo quanto aggiunge al prodotto totale (supponendo la proprietà privata dei mezzi di produzione). In questo senso, un lavoratore viene pagato per l’intero valore dei risultati del suo lavoro, nulla di più e nulla di meno. A prima vista, ciò sembra equo. Si fa appello all’idea tradizionale del diritto naturale di proprietà sui frutti del proprio lavoro. Di conseguenza, la massima “a ciascuno secondo il suo contributo” è sembrata ad alcuni autori un soddisfacente principio di giustizia.³³

È facile vedere tuttavia come ciò non sia vero. Il prodotto marginale del lavoro dipende dalla domanda e dall’offerta. La prestazione offerta da un individuo mediante il suo lavoro varia a seconda della domanda delle imprese per le sue qualifiche, e questa a sua volta varia in funzione della domanda di prodotti di quell’azienda. La prestazione di un individuo è anche influenzata dal numero di persone che offrono capacità simili. Non si può quindi supporre che il seguire la massima “a ciascuno secondo il suo contributo” conduca a un risultato giusto, a meno che non vengano adeguatamente disciplinate le forze di mercato sottostanti e la disponibilità di opportunità che esse riflettono. Come si è visto, ciò implica che la struttura di base nel suo complesso è giusta. Non c’è quindi alcun altro modo di attribuire una valutazione appropriata alle massime di giustizia, se non quello di istituire le condizioni al contorno richieste dai principi di giustizia. Alcune istituzioni, in effetti, possono attribuire particolare rilievo a certe massime, come per esempio nel caso di un’economia concorrenziale, che sottolinea la massima “a ciascuno secondo il suo contributo”. Dall’osservazione dell’impiego isolato di una

qualunque di queste massime, però, non è possibile trarre alcuna inferenza riguardo alla giustizia della distribuzione finale. La valutazione complessiva delle diverse massime viene fatta dall'intero sistema. La massima basata sul bisogno viene quindi affidata al settore per i trasferimenti; non ha alcuna funzione come massima per i salari. Per valutare la giustizia delle quote distributive, dobbiamo osservare il funzionamento globale degli assetti di sfondo, e la proporzione di reddito e ricchezza che deriva da ciascun settore.³⁴

Contro la precedente discussione delle massime di senso comune e l'idea di una giustizia procedurale pura, si può obiettare che un'economia concorrenziale perfetta non può mai essere realizzata. I fattori produttivi, in realtà, non ricevono mai i propri prodotti marginali e, in ogni modo, nelle condizioni moderne le attività produttive si trovano ben presto a essere dominate da poche grandi imprese. Nella migliore delle ipotesi, la concorrenza è imperfetta, e le persone ricevono meno del valore del loro contributo, e in questo senso sono sfruttate.³⁵ La risposta è in primo luogo che in ogni caso la concezione di un'economia concorrenziale adeguata, e dotata delle appropriate istituzioni di sfondo, è uno schema ideale che mostra il modo in cui potrebbero essere realizzati i due principi di giustizia. Essa serve a illustrare il contenuto di questi principi, e determina uno dei modi in cui un'economia a proprietà privata o un regime socialista può soddisfare questa concezione della giustizia. Dando per scontato che le condizioni esistenti sono sempre carenti rispetto alle premesse ideali, abbiamo una certa nozione di ciò che è giusto. Siamo inoltre in una posizione migliore per valutare la gravità delle imperfezioni esistenti, e per decidere sul modo migliore per avvicinarci alla situazione ideale.

Un altro punto: il modo in cui le persone sono sfruttate dalle imperfezioni del mercato è molto particolare. Viene infatti violata la massima basata sul contributo, e ciò accade perché il sistema dei prezzi non risulta più efficiente. Ma, come abbiamo appena visto, questa massima non è che una tra le molte norme secondarie, e ciò che realmente conta è il funzionamento dell'intero sistema, se

questi difetti vengono compensati altrove. Inoltre, poiché accade che si venga meno proprio al principio di efficienza, si può dire altrettanto bene che è l'intera comunità a essere sfruttata. Ma, in effetti, in questo caso la nozione di sfruttamento è fuori luogo. Essa implica una profonda ingiustizia del sistema di sfondo, e ha ben poco a che fare con le inefficienze del mercato.³⁶

Infine, in considerazione della posizione subordinata del principio di efficienza nella giustizia come equità, le inevitabili deviazioni dal mercato perfetto non sono particolarmente problematiche. È più importante che uno schema concorrenziale consenta il principio di libera associazione e quello della scelta individuale dell'occupazione sullo sfondo dell'equa eguaglianza di opportunità, e che permetta alle decisioni dei consumatori di regolare la produzione di merci per uso privato. Un prerequisito fondamentale è rappresentato dalla compatibilità degli assetti economici con le istituzioni della libertà e della libera associazione. Perciò, se i mercati sono ragionevolmente aperti e concorrenziali, la nozione di giustizia procedurale pura è praticabile. Essa sembra più praticabile di altri ideali tradizionali, essendo esplicitamente costruita per coordinare i numerosi criteri possibili in un'unica concezione coerente e realizzabile.

48. *Aspettative legittime e merito morale*

Il senso comune tende a supporre che il reddito e la ricchezza, e in generale le cose buone della vita, dovrebbero essere distribuite secondo il merito morale. La giustizia è felicità secondo virtù. Anche se si riconosce che non può mai essere pienamente realizzato, questo ideale rappresenta la concezione appropriata della giustizia distributiva, almeno in quanto principio *prima facie*, e la società dovrebbe tentare di realizzarlo nella misura permessa dalle circostanze.³⁷ Ma la giustizia come equità rifiuta questa concezione; un principio simile non verrebbe scelto nella posizione originaria. Sembra non vi sia alcun modo per definire il criterio necessario per questa situazione. La nozione di distribuzione

secondo virtù, inoltre, non è in grado di distinguere tra merito morale e aspettative legittime. È quindi vero che persone e gruppi che fanno parte di assetti giusti acquisiscono pretese reciproche determinate dalle norme riconosciute pubblicamente. Avendo fatto certe cose incoraggiate dagli assetti esistenti, ora possiedono certi diritti, e le giuste quote distributive soddisfano queste pretese. Uno schema giusto fa valere i titoli validi; soddisfa le aspettative legittime fondate sulle istituzioni sociali. Ma i titoli validi non sono né proporzionali ai meriti intrinseci, né dipendenti da essi. I principi di giustizia che regolano la struttura di base e specificano i doveri e gli obblighi degli individui non fanno menzione del merito morale, e le quote distributive non tendono minimamente a corrispondervi.

Questa affermazione è rafforzata dalla precedente discussione delle massime di senso comune e del loro ruolo nella giustizia procedurale pura (§47). Per esempio, un'economia concorrenziale, nel determinare i salari, dà importanza alla massima basata sul contributo. Ma, come abbiamo visto, l'entità del contributo di ciascuno (stimata in base alla sua produttività marginale) dipende dalla domanda e dall'offerta. È certo che il merito morale di una persona non varia se ci sono molti con capacità simili, o molti che vogliono ciò che uno produce. Nessuno suppone che, quando le capacità di qualcuno sono meno richieste o si deteriorano (come nel caso dei cantanti), la sua dignità morale subisca un mutamento analogo. Tutto ciò è assolutamente ovvio, ed è stato riconosciuto da lungo tempo.³⁸ Ciò riflette semplicemente il fatto notato prima (§17) per cui uno dei punti fissi dei nostri giudizi morali è che nessuno merita la sua posizione nella distribuzione delle doti naturali, più di quanto non meriti la sua posizione di partenza nella società.

Inoltre, nessuna delle massime di giustizia mira a ricompensare la virtù. Per esempio, le ricompense guadagnate dai talenti naturali scarsi devono coprire i costi della formazione e incoraggiare gli sforzi di apprendimento, non meno che dirigere le capacità dove meglio sono in grado di far progredire l'interesse comune. Le quote distributive risultanti non sono collegate al

merito morale, poiché la dotazione iniziale di talenti naturali e le contingenze del loro sviluppo e della loro educazione nelle prime fasi della vita sono arbitrarie da un punto di vista morale. La massima che sembra intuitivamente più vicina alla ricompensa del merito morale è quella della distribuzione secondo l'impegno, o forse meglio, secondo l'impegno coscienzioso.³⁹ Tuttavia, sembra ancora una volta chiaro che gli sforzi che una persona è pronta a fare sono influenzati dalle sue abilità e capacità naturali oltre che dalle alternative che gli si aprono davanti. I meglio dotati hanno una maggiore tendenza a impegnarsi coscienziosamente, a parità di condizioni, e sembra non vi sia alcun modo per compensare la loro buona sorte. L'idea di ricompensare il merito è inattuabile. E, nella misura in cui si sottolinea la massima basata sul bisogno, si ignora sicuramente il valore morale. Neanche la struttura di base tende a equilibrare le massime di giustizia in modo da raggiungere la necessaria corrispondenza dietro le quinte. Essa è regolata dai due principi di giustizia, che determinano scopi interamente diversi.

Si può raggiungere la stessa conclusione in un altro modo. Nelle osservazioni precedenti, la nozione di valore morale, in quanto distinta dalle pretese di una persona basate sulle sue aspettative legittime, non è stata spiegata. Supponiamo allora di definire questo concetto, e di mostrare che non ha alcun rapporto con le quote distributive. Dobbiamo solo considerare una società bene-ordinata, cioè una società in cui le istituzioni sono giuste, e ciò è riconosciuto pubblicamente. I suoi membri possiedono anche un forte senso di giustizia, un desiderio effettivo di osservare le norme esistenti, e di darsi reciprocamente ciò per cui possono esibire titoli validi. In questo caso, possiamo supporre che ognuno abbia eguale valore morale. Ora abbiamo definito questo concetto in termini di senso di giustizia, di desiderio di agire in accordo con i principi che verrebbero scelti nella posizione originaria (§72). Ma è evidente che, inteso in questo modo, l'eguale valore morale delle persone non implica l'eguaglianza delle quote distributive. Ciascuno deve ricevere ciò cui ha diritto in base ai principi di giustizia, e questi non richiedono l'eguaglianza.

Il punto essenziale è che il concetto di valore morale non

fornisce un primo principio di giustizia distributiva. Ciò accade perché non può venire introdotto se non dopo che sono stati riconosciuti i principi di giustizia e di obbligo e dovere naturali. Una volta disponibili questi principi, il valore morale può essere definito come l'avere un senso di giustizia; e, come vedremo più tardi (§66), le virtù possono essere caratterizzate come desideri o inclinazioni ad agire secondo i principi corrispondenti. Perciò il concetto di valore morale è secondario rispetto a quelli di giusto e di giustizia, e non ha alcun ruolo nella determinazione sostantiva delle quote distributive. Il caso è analogo a quello della relazione tra le norme sostantive di proprietà e le norme legislative sul furto e la rapina. Queste violazioni, e le colpe che esse implicano, presuppongono l'istituzione della proprietà, che è stabilita per fini sociali precedenti e indipendenti. L'organizzazione della società allo scopo di ricompensare il valore morale come primo principio sarebbe come mantenere l'istituzione della proprietà solo per punire i ladri. Il criterio "a ciascuno secondo la sua virtù" non verrebbe quindi scelto nella posizione originaria. Poiché le parti desiderano far progredire le loro concezioni del bene, non hanno ragione di organizzare le loro istituzioni in modo che le quote distributive siano determinate dal valore morale, anche se fossero in grado di trovare un precedente standard per la sua definizione.

In una società bene-ordinata, gli individui aspirano a una quota del prodotto sociale, per aver fatto ciò che gli ordinamenti esistenti incoraggiano. Le aspettative legittime sono, per così dire, l'altra faccia del principio di equità e del dovere naturale di giustizia. Infatti, nello stesso modo in cui si ha il dovere di sostenere assetti giusti, e l'obbligo di fare la propria parte una volta accettata una posizione al loro interno, così una persona che ha rispettato lo schema e ha fatto la propria parte ha diritto di essere trattata dagli altri di conseguenza. Questi sono obbligati a soddisfare le sue aspettative legittime. Perciò, quando esistono assetti economici giusti, le pretese degli individui sono stabilite in modo appropriato con riferimento alle norme e alle massime (con le loro rispettive valutazioni) considerate rilevanti da queste pratiche. Come abbiamo visto, è sbagliato affermare che quote

distributive giuste ricompensano gli individui secondo il loro valore morale. Ciò che invece possiamo dire, con un'espressione tradizionale, è che uno schema giusto dà a ciascuno ciò che gli è dovuto: esso cioè assegna a ciascuno ciò per cui ha un titolo attribuito dallo schema stesso. I principi di giustizia per istituzioni e per individui stabiliscono che questo è equo.

Bisognerebbe ora osservare che, anche se le pretese di una persona sono regolate dalle norme esistenti, possiamo ancora tracciare una distinzione tra l'avere un titolo valido per qualcosa e il meritarla, e ciò in un senso ben noto anche se non morale.⁴⁰ Si può esemplificare dicendo che, al termine di una gara, si afferma spesso che la squadra perdente meritava di vincere. In questo caso, non si vuol dire che i vincitori non hanno alcun diritto a pretendere il titolo, o che l'eventuale posta in palio non va a chi ha vinto. Si vuole invece affermare che la squadra perdente ha mostrato di possedere in grado più alto le qualità e le capacità richieste dal tipo di gara e il cui esercizio dà allo sport tutto il suo fascino. Dunque, i perdenti meritavano realmente di vincere, ma hanno perso a causa della sfortuna, o di qualche altro elemento contingente che ha provocato un risultato diverso. Allo stesso modo, anche il miglior assetto economico non condurrà sempre ai risultati preferiti. Le pretese effettivamente acquisite dagli individui deviano inevitabilmente, in modo più o meno ampio, da quelle che lo schema ha il compito di permettere. Alcune persone in posizioni favorite possono, per esempio, non avere le qualità e le capacità desiderate in grado maggiore di altri. Tutto ciò è evidente a sufficienza. La sua rilevanza ora è che, sebbene siamo realmente in grado di distinguere tra le pretese che gli assetti esistenti ci chiedono di soddisfare, a partire da ciò che hanno fatto gli individui e dal modo in cui sono andate le cose, e le pretese che sarebbero sorte in circostanze più ideali, nulla di ciò implica che le quote distributive devono essere in accordo con il valore morale. Anche quando le cose si mettono nel modo migliore, non c'è alcuna tendenza a che la distribuzione coincida con la virtù.

Senza dubbio alcuni potrebbero ancora sostenere che le quote distributive devono corrispondere al valore morale almeno nella

misura in cui ciò è possibile. Essi possono credere che, a meno che coloro che stanno meglio non possiedano un carattere morale superiore, il loro essere avvantaggiati sia un'offesa al nostro senso di giustizia. Questa opinione può nascere dal considerare in qualche modo la giustizia distributiva come l'opposto di quella retributiva. È vero che in una società ragionevolmente bene-ordinata coloro che vengono puniti per aver violato le giuste leggi, di regola, hanno fatto qualcosa di sbagliato. Ciò accade perché lo scopo del diritto penale è quello di difendere i diritti naturali fondamentali, quelli che ci impediscono di violare l'integrità fisica di altre persone, o di privarle della loro libertà e delle loro proprietà, e le pene servono proprio a questo scopo. Non si tratta semplicemente di un sistema di imposte e di oneri, aventi lo scopo di dare un prezzo a certe forme di condotta, e di orientare così la condotta degli uomini verso il mutuo vantaggio. Sarebbe molto meglio se le azioni che vengono condannate dalle leggi penali non venissero mai compiute.⁴¹ Così, un'inclinazione a commettere atti simili è il segno di cattive qualità e, in una società giusta, la sanzione giuridica colpirà soltanto coloro che mostrano questi difetti.

È chiaro che la distribuzione dei vantaggi economici e sociali è totalmente differente. Questi assetti non sono, per così dire, un complemento del diritto penale, nel senso che uno punisce certe violazioni, mentre l'altro ricompensa il valore morale.⁴² La funzione delle quote distributive ineguali è quella di coprire i costi della formazione professionale e dell'istruzione, quella di attrarre gli individui verso posizioni e associazioni in cui, dal punto di vista sociale, c'è maggior bisogno di loro, e così via. Assumendo che ciascuno accetti motivazioni derivate dall'interesse personale o dal gruppo di appartenenza e opportunamente regolate da un senso di giustizia, ciascuno decide di fare le cose che meglio si accordano con i suoi obiettivi. Le variazioni di salario e di reddito e le rendite di posizione servono soltanto a influenzare queste scelte in modo che il risultato finale si accordi con l'efficienza e la giustizia. In una società bene-ordinata non ci sarebbe bisogno di un diritto penale, se non nella misura resa necessaria dal problema della

assicurazione. Il problema della giustizia criminale appartiene in buona parte alla teoria dell'osservanza parziale, mentre la discussione delle quote distributive appartiene alla teoria dell'osservanza rigorosa e, in questo modo, alla considerazione dello schema ideale. Pensare alla giustizia distributiva e retributiva come complementari è del tutto fuorviante, e suggerisce una base morale per le quote distributive, quando invece non ne esiste alcuna.

49. Confronto con le concezioni miste

Mentre ho confrontato spesso i principi di giustizia con l'utilitarismo, non ho ancora detto nulla riguardo alle concezioni miste. Ricordiamo che esse si ottengono sostituendo al secondo principio di giustizia lo standard di utilità, o altri criteri (§21). Ora dobbiamo prendere in considerazione queste alternative, soprattutto perché molte persone possono trovarle più ragionevoli dei principi di giustizia che, almeno a prima vista, sembrano imporre requisiti troppo severi. Occorre però sottolineare chiaramente che tutte le concezioni miste accettano il primo principio, e riconoscono di conseguenza la posizione prioritaria delle eguali libertà. Nessuna di queste posizioni è utilitarista poiché, anche se il principio di utilità sostituisce il secondo principio o una parte di esso, per esempio il principio di differenza, la concezione utilitarista è ancora subordinata. Perciò, nella misura in cui lo scopo principale della giustizia come equità è la costruzione di un'alternativa alla dottrina dell'utilitarismo classico, questo scopo viene egualmente raggiunto, anche se si finisce con l'accettare una concezione mista invece dei due principi di giustizia. Data l'importanza del primo principio, sembra inoltre che la caratteristica essenziale della teoria contrattualista rimanga intatta in queste alternative.

Risulta evidente da queste osservazioni che è molto più difficile avanzare argomenti contro le concezioni miste, che contro il principio di utilità. Numerosi autori che sembrano abbracciare

una variante della teoria utilitarista, anche se espressa in modo vago come equilibrio e armonizzazione degli interessi sociali, presuppongono chiaramente un sistema costituzionale stabilito che garantisce le libertà fondamentali a un certo livello minimo. Essi quindi sostengono in realtà una dottrina mista, e quindi le forti critiche basate sulla libertà non possono essere usate allo stesso modo di prima. Il problema principale, quindi, è che cosa è ancora possibile dire a favore del secondo principio confrontato con quello di utilità, quando entrambi vengono vincolati dal principio della eguale libertà. Dobbiamo esaminare le ragioni che portano al rifiuto dello standard di utilità anche in questo caso, sebbene sia chiaro che esse non sono decisive quanto quelle per il rifiuto dell'utilitarismo classico e di quello basato sulla massimizzazione dell'utilità media.

Cominciamo con il considerare una concezione mista abbastanza simile ai principi di giustizia; consideriamo cioè la teoria che nasce dalla sostituzione del principio di differenza con quello dell'utilità media vincolato da un certo minimo sociale, lasciando inalterato tutto il resto. La difficoltà che si presenta è la stessa delle dottrine intuizioniste in generale: in che modo va scelto e adattato al mutare delle circostanze il minimo sociale? Può sembrare che chiunque usi i due principi di giustizia sia alla ricerca di un equilibrio tra la massimizzazione dell'utilità media e il mantenimento di un minimo sociale adeguato. Se ci attenessimo soltanto ai suoi giudizi ponderati e non alle ragioni date per essi, la sua valutazione potrebbe essere identica a quella data da qualcuno che segua questa concezione mista. Assumo che esista un'ampiezza nella determinazione del livello del minimo sociale in condizioni variabili, sufficiente per ottenere questo risultato. In che modo allora possiamo sapere se una persona che adotta questa posizione mista non si basa in realtà sul principio di differenza? In effetti, egli non è consapevole di richiamarsi a esso, e può persino rifiutare un'insinuazione del genere. Ma risulta che il livello assegnato al minimo richiesto che vincola il principio dell'utilità media porta esattamente alle stesse conseguenze che si sarebbero in realtà avute seguendo questo criterio. Inoltre, egli non è in grado di spiegare la

ragione per cui ha scelto il minimo proprio in quel modo; tutto quello che può dire è che sta prendendo la decisione che gli sembra più ragionevole. È esagerato affermare che una persona del genere sta veramente usando il principio di differenza, poiché i suoi giudizi possono corrispondere a qualche altro standard. È vero che la sua concezione della giustizia deve ancora essere identificata. Tutto ciò che sta dietro a questa determinazione del minimo adeguato non aiuta a chiarire questo punto.

Si può dire lo stesso di altre teorie miste. Si può perciò decidere di vincolare il principio della media grazie alla determinazione di un requisito distributivo, da solo o in unione a un minimo adeguatamente scelto. Al principio di differenza si potrebbe sostituire, per esempio, il criterio di massimizzazione dell'utilità media, meno una certa frazione (o multiplo) della deviazione standard della distribuzione che ne risulta.⁴³ Poiché questa deviazione assume il valore minimo quando ognuno raggiunge la stessa utilità, questo criterio indica una maggiore attenzione per i meno favoriti di quanto non accada con il principio della media. Sono chiare anche le caratteristiche intuizioniste di questa posizione, perché bisogna chiedersi in che modo va scelta la frazione (o multiplo) della deviazione standard, e in che modo deve variare questo parametro in rapporto alla media stessa. Ancora una volta, può esserci sullo sfondo il principio di differenza. Questo tipo di teoria mista è simile ad altre concezioni intuizioniste che ci portano a seguire una pluralità di fini. Essa sostiene infatti che, garantito un certo livello minimo, una maggiore prosperità media e una distribuzione più egualitaria sono entrambe fini desiderabili. Un'istituzione è indubbiamente preferibile a un'altra se è migliore sotto entrambi i rispetti.

Tuttavia differenti tesi politiche valutano questi fini in modo differente, e abbiamo bisogno di criteri per determinare la loro importanza relativa. Il fatto è che, generalmente, nel riconoscere fini di questo tipo, non riusciamo a metterci d'accordo su granché. Occorre riconoscere che in una concezione della giustizia ragionevolmente completa è implicita una valutazione piuttosto dettagliata degli scopi. Nella vita quotidiana spesso ci

accontentiamo di elencare le massime di senso comune e gli obiettivi delle strategie politiche, aggiungendo che, per quanto riguarda le questioni particolari, è necessario valutarle alla luce della situazione generale. Questo, pur essendo un valido artificio pratico, non esprime un'articolata concezione della giustizia. In realtà ci viene detto di esercitare il nostro giudizio al meglio delle nostre capacità, rimanendo all'interno dei fini che fungono da linee di condotta. Soltanto le strategie preferibili sotto tutti gli aspetti sono chiaramente più desiderabili. Dal lato opposto, il principio di differenza è una concezione relativamente precisa, poiché classifica tutte le combinazioni di obiettivi secondo la loro capacità di migliorare le prospettive dei meno avvantaggiati.

Perciò, per quanto il principio di differenza sembri a prima vista una concezione speciale, può ancora rappresentare il criterio che, unito agli altri principi di giustizia, sta sullo sfondo, e controlla le valutazioni espresse dai nostri giudizi quotidiani in quanto corrispondenti ai vari principi misti. Il nostro modo consueto di affidarci all'intuizione guidata da standard non prioritari può nascondere l'esistenza di principi più fondamentali che spiegano la forza di questi criteri. Naturalmente, la capacità dei due principi di giustizia, e in particolare del principio di differenza, di spiegare i nostri giudizi di giustizia distributiva dipende soltanto dallo sviluppo fino alle conseguenze particolari di questi principi, e dalla nostra disponibilità ad accettare le valutazioni cui essi conducono. È possibile che non vi sia alcun conflitto tra queste conseguenze e le nostre convinzioni ponderate. Sicuramente non ve ne dovrebbe essere alcuno con i giudizi che rappresentano punti fissi, che sembra non sia nostra intenzione rivedere in alcuna circostanza prevedibile. In caso contrario, i due principi non sono pienamente accettabili e occorre fare qualche revisione.

Ma forse le nostre posizioni quotidiane non implicano nulla di molto definito riguardo al problema di valutare reciprocamente fini in concorrenza tra loro. Se ciò è vero, la questione principale è se è possibile acconsentire alla ben più esatta specificazione delle nostre concezioni della giustizia rappresentata dai due principi. Dati per scontati certi punti fissi, dobbiamo decidere il modo migliore per

completare la nostra concezione della giustizia, e per estenderla ad altri casi. I due principi di giustizia possono non essere così contrari alle nostre convinzioni intuitive, poiché forniscono un principio relativamente concreto per le questioni che il senso comune trova poco familiari e lascia indecise. Perciò, anche se il principio di differenza sembra strano a un primo esame, il riflettere sulle sue implicazioni, quando esso sia adeguatamente circoscritto, può convincerci che o si accorda con i nostri giudizi ponderati oppure proietta in modo accettabile queste convinzioni su situazioni nuove.

In linea con queste osservazioni, possiamo notare che l'appellarsi all'interesse comune è una convenzione politica delle società democratiche. Nessun partito politico ammette pubblicamente di insistere per una legislazione che va a svantaggio di un qualunque gruppo sociale riconosciuto. Ma come deve essere intesa questa convenzione? Sicuramente è qualcosa di più del principio di efficienza, e non è possibile assumere che il governo influenzi in egual modo gli interessi di ognuno. Poiché è impossibile massimizzare rispetto a più di un punto di vista, a partire dall'ethos di una società democratica è naturale scegliere quello dei meno avvantaggiati e migliorare le loro prospettive a lungo termine nel miglior modo che sia compatibile con le eguali libertà e le eque opportunità. Sembra che le linee politiche nella cui giustizia abbiamo maggior fiducia tendano almeno in questa direzione, nel senso che, senza di esse, questo gruppo sociale starebbe peggio. Queste politiche sono giuste anche se non perfettamente. Di conseguenza, il principio di differenza può essere interpretato come una ragionevole estensione della convenzione politica di una democrazia, una volta fronteggiata la necessità di adottare una concezione della giustizia ragionevolmente completa.

Sottolineando che le concezioni miste hanno caratteristiche intuizionistiche, non intendo fare un'obiezione decisiva contro di esse. Come ho già osservato (§7), simili combinazioni di principi hanno sicuramente un grande valore pratico. È fuor di dubbio che queste concezioni identificano standard plausibili grazie ai quali è possibile valutare le strategie politiche e, date le adeguate

istituzioni di sfondo, raggiungere conclusioni valide. Per esempio, la persona che accetta la concezione mista di massimizzare la media di benessere meno una frazione (o multiplo) della deviazione standard, probabilmente favorirà l'equa eguaglianza di opportunità, poiché sembra che avere possibilità eguali per tutti aumenti la media (grazie all'aumento di efficienza) e diminuisca le ineguaglianze. In questo caso, ciò che sostituisce il principio di differenza è a favore dell'altra parte del secondo principio. È evidente inoltre che, a un certo punto, non possiamo fare a meno di affidarci ai nostri giudizi intuitivi. La difficoltà riguardante le concezioni miste è che possono ricorrere troppo presto a questi giudizi, e non essere in grado di proporre una chiara alternativa al principio di differenza. In assenza di una procedura per assegnare le valutazioni (o i parametri appropriati), è possibile che in realtà l'equilibrio sia determinato dai principi di giustizia, a meno che naturalmente questi principi consentano conclusioni che non è possibile accettare. Se ciò accadesse, allora alcune concezioni miste potrebbero risultare preferibili nonostante il loro richiamarsi all'intuizione, specialmente se il loro uso aiuta a portare ordine e accordo nelle nostre convinzioni ponderate.

Un'altra considerazione che favorisce il principio di differenza è la relativa facilità con cui esso può essere interpretato e applicato. In realtà per alcuni buona parte dell'attrattiva dei criteri misti consiste nel fatto che essi rappresentano un modo per evitare le richieste relativamente precise del principio di differenza. È piuttosto semplice accertarsi di ciò che può promuovere gli interessi dei meno avvantaggiati. Questo gruppo può essere identificato per mezzo del suo indice di beni primari, e le questioni di linea politica si possono risolvere chiedendosi in che modo farebbero la loro scelta i membri rappresentativi rilevanti. Ma nella misura in cui si dà un ruolo al principio di utilità, la vaghezza dell'idea di benessere medio (o totale) rappresenta un problema. È necessario giungere a una stima delle funzioni di utilità per le diverse persone rappresentative e stabilire una corrispondenza interpersonale tra loro, e così via. I problemi inerenti a questo procedimento sono così grandi, e le approssimazioni così

imprecise, che opinioni in grave conflitto tra loro possono sembrare egualmente plausibili a persone diverse. Alcuni possono sostenere che i vantaggi di un gruppo superano le perdite di un altro, mentre altri possono negarlo. Nessuno può dire quali principi sottostanti rendono conto di queste differenze, o in che modo esse possono essere risolte. Accade più facilmente che coloro che rivestono le posizioni sociali più forti facciano progredire in modo ingiusto i propri interessi, senza che si possa provare che sono chiaramente al di fuori dei limiti. Naturalmente tutto ciò è ovvio, e la vaghezza dei principi etici è sempre stata riconosciuta. Tuttavia, non sono tutti imprecisi allo stesso modo, e i due principi di giustizia hanno il vantaggio di una maggiore chiarezza delle loro richieste e di ciò che bisogna fare per soddisfarle.

Si potrebbe pensare che la vaghezza del principio di utilità possa essere superata da un miglioramento del modo di misurare e di aggregare il benessere. Non voglio sottolineare questi problemi tecnici che sono stati discussi così a lungo, poiché le obiezioni più importanti contro l'utilitarismo si situano a un altro livello. Ma menzionare brevemente questi temi renderà più chiara la dottrina contrattualista. Vi sono molti modi per stabilire una misura interpersonale di utilità. Uno di essi (che risale perlomeno a Edgeworth) è quello di supporre che un individuo sia in grado di distinguere soltanto un numero finito di livelli di utilità.⁴⁴ Si dice che una persona è indifferente rispetto alle alternative che appartengono allo stesso livello di discriminazione, e che la misura cardinale della differenza di utilità tra due alternative è definita dal numero di livelli distinguibili che le separa. La scala cardinale che ne risulta è unica, come è necessario che sia, a meno di una trasformazione lineare. Allo scopo di ottenere una misura tra persone, si potrebbe supporre che la differenza tra livelli adiacenti sia la stessa per tutti gli individui, e la medesima tra tutti i livelli. Grazie a questa regola di corrispondenza interpersonale, i calcoli sono estremamente semplici. Nel confrontare le alternative, ci accertiamo del numero di livelli tra di esse per ciascun individuo, e poi sommiamo, tenendo conto dei più e dei meno.

Questa concezione dell'utilità cardinale presenta difficoltà ben

note. Lasciando da parte gli ovvi problemi pratici, e il fatto che la scoperta dei livelli di discriminazione di una persona dipende dalle alternative realmente disponibili, sembra impossibile giustificare l'assunzione secondo cui l'utilità sociale di un passaggio da un livello a un altro è la stessa per tutti gli individui. Da un lato, questa procedura valuterebbe in modo identico quei cambiamenti, implicanti lo stesso numero di discriminazioni, rispetto ai quali gli individui reagiscono in modo diverso, poiché alcuni hanno sentimenti più forti di altri; mentre, d'altro lato, valuterebbe come più rilevanti i cambiamenti sperimentati dagli individui che sembrano operare un maggior numero di discriminazioni. È certamente insoddisfacente sottovalutare la forza degli atteggiamenti, e in particolar modo il ricompensare così abbondantemente la capacità di notare distinzioni che possono sistematicamente variare a seconda dell'indole e della formazione.⁴⁵ In realtà, è l'intera procedura che appare arbitraria. Essa ha tuttavia il merito di illustrare il modo in cui il principio di utilità tende a contenere assunzioni etiche implicite nel metodo scelto per stabilire la misura di utilità richiesta. I concetti di felicità e benessere non sono sufficientemente determinati, e anche per definire un'adeguata misura cardinale, dobbiamo rivolgerci alla teoria morale in cui essa verrà usata.

Difficoltà analoghe sorgono a proposito della definizione di Neumann-Morgenstern.⁴⁶ Si può dimostrare che se le scelte individuali in stato di rischio soddisfano certi postulati, allora esistono numeri di utilità che corrispondono alle alternative in modo che queste decisioni possono essere interpretate come massimizzazioni dell'utilità attesa. Si sceglie come se si fosse guidati dall'attesa matematica per questi numeri di utilità; e queste assegnazioni di utilità sono uniche a meno di una trasformazione lineare positiva. Naturalmente non si sostiene che si usano assegnazioni di utilità per prendere decisioni. Questi numeri non guidano le scelte, né forniscono una procedura personale di deliberazione. Accade invece che, dato per scontato che le preferenze di una persona tra alternative soddisfano certe condizioni, il matematico possa, almeno in teoria, assegnare dei

numeri che descrivono queste preferenze come massimizzazioni dell'utilità attesa nel senso che è stato definito. Sino a questo punto, non c'è alcuna conseguenza per quanto riguarda l'effettiva riflessione o i criteri, se esistono, cui ci si affida; né è implicato alcunché riguardo alle caratteristiche delle alternative che corrispondono o sono rappresentate dai numeri di utilità.

Ora, assumendo che è possibile determinare un'utilità cardinale per ogni persona, in che modo si può determinare la misura interpersonale? Una proposta ben nota è quella della regola zero-uno: si assegna il valore zero alla peggiore situazione possibile per l'individuo, e il valore uno alla migliore. Ciò, a prima vista, sembra equo, e forse esprime in altro modo l'idea che ciascuno deve contare per uno e non di più. Vi sono però altre proposte che consentono una simmetria simile, per esempio quella che assegna il valore zero all'alternativa peggiore, e il valore uno alla somma delle utilità di tutte le alternative.⁴⁷ Entrambe queste regole sembrano egualmente giuste, poiché la prima postula un'eguale utilità massima per ognuno, e la seconda un'eguale utilità media; esse possono però condurre a decisioni sociali differenti. Inoltre, queste proposte in realtà presuppongono che tutti gli individui abbiano capacità di soddisfazione simili, e questo sembra un prezzo insolitamente alto da pagare solo per avere una misura interpersonale. Queste regole definiscono il benessere in modo speciale, poiché la nozione usuale sembrerebbe permettere variazioni, nel senso che una differente interpretazione del concetto sarebbe egualmente, se non maggiormente, compatibile con il senso comune. Così la regola zero-uno, per esempio, implica che, *ceteris paribus*, una maggiore utilità sociale risulta dall'educare la gente ad avere desideri più semplici e a essere più facilmente soddisfatta; e implica anche che persone siffatte faranno in generale valere meglio le proprie pretese. Costoro si accontentano con meno, e così, presumibilmente, possono essere condotte più vicino alla loro utilità massima. Se non si possono accettare queste conseguenze, ma si vuole tuttavia difendere la tesi utilitarista, è necessario trovare qualche altra misura interpersonale.

Dovremmo poi osservare che, mentre i postulati di Neumann-

Morgenstern assumono che gli individui non amano il rischio in quanto tale, il vero e proprio gioco d'azzardo, la misura che ne risulta è tuttavia influenzata dagli atteggiamenti verso l'incertezza definita come distribuzione globale di probabilità.⁴⁸ Perciò, se questa definizione di utilità viene usata nelle decisioni sociali, gli atteggiamenti degli uomini verso il rischio influiranno sul criterio del benessere che deve essere massimizzato. Vediamo ancora una volta come le convenzioni che definiscono i confronti interpersonali hanno conseguenze morali inattese. Come in precedenza, la misura di utilità è influenzata da fatti contingenti, arbitrari da un punto di vista morale. La situazione è molto diversa da quella della giustizia come equità nella sua interpretazione kantiana, con gli ideali insiti nei suoi principi, e con l'affidarsi ai beni primari per i necessari confronti interpersonali.

Sembrerebbe quindi che la vaghezza del principio utilitarista non abbia molte probabilità di essere soddisfacentemente superata solo da una misura di utilità più precisa. Al contrario, una volta esaminate le condizioni richieste per i confronti interpersonali vediamo che esistono vari metodi per definire questi ultimi. Questi metodi, però, implicano premesse estremamente differenti e hanno presumibilmente conseguenze molto diverse. È un problema morale dire quali di queste definizioni e regole di corrispondenza, ammesso che ve ne siano, sono appropriate per una concezione della giustizia. Credo che questo sia ciò che si intende dire quando si afferma che i confronti interpersonali dipendono da giudizi di valore. Mentre è ovvio che l'accettazione del principio di utilità riguarda la teoria morale, è meno evidente che le stesse procedure per misurare il benessere pongono problemi simili. Poiché esiste più di una di tali procedure, la scelta dipende dall'uso cui la misura è destinata; e ciò significa che, alla fine, le considerazioni etiche risulteranno decisive.

In questo caso i commenti di Maine sulle assunzioni utilitariste correnti cadono a proposito. Egli suggerisce che le ragioni per queste assunzioni risultano chiare se ci rendiamo conto che sono semplicemente una regola di funzionamento per la legislazione, e questo è proprio il modo in cui le considerava

Bentham.⁴⁹ Data una società popolosa e ragionevolmente omogenea, e una legislatura moderna, il solo principio che può guidare la legislazione su larga scala è quello di utilità. La necessità di sorvolare sulle differenze tra persone, anche su quelle molto evidenti, conduce alla massima di considerare tutti in modo eguale, e ai postulati di marginalità e di similarità. È certo che le convenzioni per i confronti interpersonali vanno giudicate nello stesso modo. La dottrina contrattualista sostiene che, una volta compreso questo, capiremo anche che è meglio abbandonare completamente l'idea di misurare e di sommare il benessere. Se la consideriamo nella prospettiva della posizione originaria, ciò non fa parte di una concezione praticabile della giustizia sociale. Al contrario, i due principi di giustizia sono preferibili e di gran lunga più semplici da applicare. Tutto sommato, vi sono ancora delle ragioni per scegliere il principio di differenza, o il secondo principio nel suo complesso, rispetto a quello di utilità anche nel contesto ristretto di una concezione mista.

50. Il principio di perfezione

Sinora non ho detto molto riguardo al principio di perfezione. Avendo però appena considerato le teorie miste, dovrei ora esaminare questa concezione. Ne esistono due varianti: nella prima esso è il solo principio di una teoria teleologica che prescrive un'organizzazione delle istituzioni sociali e doveri e obblighi per gli individui in modo da massimizzare il raggiungimento dell'eccellenza umana nelle arti, nelle scienze e nella cultura. Ovviamente, il principio richiede di più quanto più in alto è posto l'ideale rilevante. Il valore assoluto che talvolta Nietzsche attribuisce alle vite dei grandi uomini come Socrate o Goethe è insolito. In alcuni punti, egli afferma che l'umanità deve continuamente adoperarsi per produrre grandi uomini. Conferiamo un valore alle nostre esistenze quando lavoriamo per il bene degli esemplari migliori.⁵⁰ La concezione più moderata, che si può trovare, tra gli altri, in Aristotele, è certamente più plausibile.

Questa dottrina più moderata è quella in cui viene accettato un principio di perfezione come uno tra i numerosi standard di una teoria intuizionista. Il principio deve essere valutato rispetto agli altri per mezzo dell'intuizione. La misura in cui una simile posizione è perfezionista dipende allora dall'importanza attribuita all'eccellenza e alla cultura. Se, per esempio, si sostiene che i risultati in sé della filosofia, della scienza e dell'arte greca giustificavano l'antica pratica della schiavitù (supponendo che essa fosse necessaria al raggiungimento dei risultati), questa concezione sarà certo altamente perfezionista. I requisiti della perfezione prevalgono su quelli della libertà. D'altra parte, si può usare il criterio semplicemente per limitare la redistribuzione della ricchezza e del reddito in un regime costituzionale. In questo caso serve da antidoto alle idee egualitarie. Si può perciò affermare che la distribuzione dovrebbe essere realmente più egualitaria, se ciò è essenziale per soddisfare i bisogni fondamentali dei meno avvantaggiati, e diminuisce soltanto le gioie e i piaceri di coloro che stanno meglio. Ma la maggiore felicità dei meno fortunati non giustifica in generale una riduzione delle spese necessarie a mantenere i valori culturali. Queste forme di vita possiedono un valore intrinseco maggiore dei piaceri inferiori, nonostante la grande diffusione di questi ultimi. In condizioni normali, un dato minimo di risorse sociali deve essere accantonato per la realizzazione dei fini di perfezione. L'unica eccezione si dà nel caso in cui queste pretese si scontrino con i bisogni fondamentali. Di conseguenza, con il miglioramento delle condizioni di vita, il principio di perfezione acquista un peso crescente. È fuor di dubbio che molti hanno accettato un perfezionismo in questa forma intuizionista. Esso consente un'ampia gamma di interpretazioni, e sembra esprimere una prospettiva ben più ragionevole di quella della teoria rigorosamente perfezionista.⁵¹

Prima di considerare le ragioni per rifiutare il principio di perfezione, vorrei discutere la relazione tra i principi di giustizia e i due tipi di teorie teleologiche, l'utilitarismo e il perfezionismo. Possiamo definire i principi orientati verso l'ideale [*ideal-regarding*] come quei principi che non sono orientati verso il bisogno [*want-*

regarding].⁵² Vale a dire, essi non considerano come uniche caratteristiche rilevanti l'ammontare generale della soddisfazione di bisogni e il modo in cui è distribuita tra le persone. Nei termini di questa distinzione, i principi di giustizia come anche il principio di perfezione (in entrambe le varianti) sono principi orientati verso l'ideale. Essi non fanno astrazione dall'oggetto dei desideri, e non sostengono che le soddisfazioni sono di eguale valore quando sono egualmente intense e gradevoli (il significato dell'osservazione di Bentham che, *ceteris paribus*, il *pushpin* e la poesia sono egualmente buoni). Come abbiamo visto (§41), un certo ideale è incluso nei principi di giustizia, e l'appagamento di desideri incompatibili con questi principi non ha alcun valore. È inoltre nostro dovere incoraggiare determinati tratti del carattere, e in particolar modo il senso di giustizia. La dottrina contrattualista è perciò simile al perfezionismo, per il fatto di tenere conto di altre cose oltre al totale di soddisfazione e al modo in cui viene suddiviso. In effetti, i principi di giustizia non menzionano neppure l'ammontare o la distribuzione del benessere, ma si riferiscono soltanto alla distribuzione delle libertà e degli altri beni primari. Nello stesso tempo, essi riescono a definire un ideale della persona senza fare appello a standard precedenti di eccellenza umana. La teoria contrattualista occupa quindi una posizione intermedia tra il perfezionismo e l'utilitarismo.

Tornando alla questione dell'adozione di uno standard perfezionista, possiamo considerare per prima la concezione perfezionista rigorosa, poiché in questo caso i problemi sono più evidenti. Per avere un senso chiaro, il criterio deve fornire un modo per ordinare differenti tipi di risultati, e sommare i loro valori. Naturalmente questa valutazione può non essere molto esatta, ma dovrebbe essere sufficientemente accurata per guidare le principali decisioni che riguardano la struttura di base. È a questo punto che il principio di perfezione si trova in difficoltà. Infatti, anche se le persone nella posizione originaria non tengono alcun conto degli interessi altrui, sanno di avere (o di poter avere) certi interessi morali e religiosi e fini culturali che non possono mettere a repentaglio. Si assume inoltre che si affidano a differenti concezioni

del bene, e pensano di avere diritto di far valere le proprie pretese reciproche per realizzare i propri differenti scopi. Le parti non condividono una concezione del bene in riferimento alla quale è possibile valutare l'uso dei loro poteri o anche la soddisfazione dei loro desideri. Non hanno un criterio di perfezione condiviso che può essere usato come principio per una scelta tra istituzioni. In realtà, riconoscere uno standard di questo genere significherebbe accettare un principio che potrebbe condurre a una minore libertà religiosa o di altro tipo, se non alla perdita completa della libertà di realizzare buona parte dei propri fini spirituali. Se lo standard di eccellenza è ragionevolmente chiaro, le parti non hanno modo di sapere se le loro aspirazioni devono cedere il passo all'obiettivo sociale di massimizzare la perfezione. Sembra perciò che l'unica intesa che possono raggiungere le persone nella posizione originaria preveda che ciascuno dovrebbe avere la maggiore eguale libertà compatibile con una simile libertà per gli altri. Non si può rischiare la propria libertà dando l'autorizzazione a che uno standard di valore definisca ciò che deve essere massimizzato per mezzo di un principio teleologico di giustizia. Questo caso è completamente diverso da quello dell'accordarsi su un indice di beni primari come base per i confronti interpersonali. L'indice ha in ogni caso un ruolo subordinato, e i beni primari sono quelli che in generale gli uomini desiderano allo scopo di raggiungere i propri fini, quali che essi siano. Il desiderio di questi beni non fa distinzione tra una persona e un'altra. È altrettanto ovvio che accettarli per un indice non stabilisce alcuno standard di eccellenza.

È quindi evidente che proprio lo stesso argomento che ha condotto al principio di eguale libertà richiede che venga rifiutato il principio di perfezione. Ma, nel formulare questo argomento, non ho sostenuto il fatto che i criteri di eccellenza manchino di una base razionale dal punto di vista della vita quotidiana. Vi sono evidentemente, nelle arti e nelle scienze, degli standard per valutare lo sforzo creativo, almeno all'interno di particolari stili e tradizioni di pensiero. Molto spesso è fuori di dubbio che il lavoro di una persona è superiore a quello di un'altra. In realtà, la libertà e

la prosperità degli individui, se vengono misurate dall'eccellenza delle loro attività e del loro lavoro, differiscono largamente in valore. Ciò vale non solo per le prestazioni effettive, ma anche per quelle potenziali. È possibile senza dubbio fare confronti di valore intrinseco; e, anche se lo standard di perfezione non è un principio di giustizia, i giudizi di valore hanno un posto importante nelle cose umane. Non sono necessariamente tanto vaghi da non poter fungere da base efficace per assegnare diritti. Piuttosto le parti, in vista dei loro fini disparati, non hanno alcuna ragione per adottare il principio di perfezione date le condizioni della posizione originaria.

Per giungere all'etica del perfezionismo, dovremmo attribuire alle parti una precedente accettazione di alcuni doveri naturali, per esempio quello di favorire persone umane di un certo stile e di una certa grazia estetica, e di incoraggiare la ricerca della conoscenza e l'educazione alle arti. Ma questa assunzione altererebbe in modo radicale l'interpretazione della posizione originaria. Anche se la giustizia come equità permette che in una società bene-ordinata siano riconosciuti i valori di eccellenza, la perfezione umana va perseguita all'interno dei limiti del principio di libera associazione. Le persone si uniscono per promuovere i propri interessi culturali e artistici, nello stesso modo in cui formano comunità religiose. Esse non usano l'apparato coercitivo dello stato per assicurarsi una maggiore libertà o più ampie quote distributive, in base al motivo che le loro attività hanno un maggior valore intrinseco. Il perfezionismo viene rifiutato come principio politico. Di conseguenza, le risorse sociali necessarie a sostenere le associazioni per il progresso delle arti, delle scienze e della cultura, di regola, devono essere guadagnate come equa ricompensa di servizi prestati, o grazie ai contributi volontari che i cittadini desiderano fare, il tutto all'interno di un regime regolato dai due principi di giustizia.

Secondo la dottrina contrattualista, quindi, l'eguale libertà dei cittadini non presuppone che gli scopi di persone diverse abbiano lo stesso valore intrinseco, né che la loro libertà e benessere abbiano la stessa importanza. Si postula però che le parti siano

persone morali, individui razionali con un sistema coerente di scopi e una capacità di senso di giustizia. Poiché essi hanno le proprietà richieste, che definiremo, sarebbe superfluo aggiungere che le parti sono persone egualmente morali. Se lo desideriamo, possiamo dire che gli uomini possiedono un'eguale dignità, intendendo con ciò il semplice fatto che tutti loro soddisfano le condizioni di una personalità morale espresse dall'interpretazione della situazione contrattuale iniziale. E, essendo simili a questo riguardo, essi vanno trattati secondo quanto richiesto dai principi di giustizia (§77). Ma nulla di ciò implica che le loro attività e le loro realizzazioni abbiano lo stesso grado di eccellenza. Pensare in questo modo significa introdurre nella nozione di personalità morale tutte le diverse perfezioni che cadono sotto il concetto di valore.

Ho appena osservato che, per l'eguale libertà, non è necessario che le persone siano di eguale valore. Bisognerebbe anche sottolineare che il loro essere di eguale valore non è neanche sufficiente. Talvolta si afferma che l'eguaglianza dei diritti fondamentali deriva dall'eguale capacità di forme di vita elevate degli individui; ma non è chiaro perché dovrebbe essere così. Il valore [*worth*] intrinseco è una nozione che cade sotto il concetto di valore [*value*], e l'appropriatezza dell'eguale libertà o di qualche altro principio dipende dalla concezione del giusto. Il criterio di perfezione insiste sul fatto che i diritti nella struttura di base vanno assegnati in modo da massimizzare il totale del valore intrinseco. È probabile che la configurazione dei diritti e delle opportunità individuali influisca sul grado in cui essi usufruiscono dei loro poteri e perfezioni latenti. Ma da ciò non deriva che un'eguale distribuzione delle libertà fondamentali è la soluzione migliore.

La situazione assomiglia a quella dell'utilitarismo classico: chiediamo che i postulati corrispondano alle assunzioni standard. Perciò, anche se le capacità latenti degli individui fossero simili, a meno che l'assegnazione dei diritti non sia governata da un principio di valore marginale decrescente (valutato in questo caso in base ai criteri di eccellenza), non verrebbero assicurati eguali diritti. In realtà, a meno che non esistano risorse abbondanti, la somma dei valori viene più efficacemente aumentata da diritti assai

inequali e da opportunità che favoriscono una minoranza. Secondo la prospettiva perfezionista, ciò non è ingiusto, a condizione che sia necessario produrre una maggiore somma di perfezioni umane. Un principio di valore marginale decrescente è certamente discutibile, sebbene forse non tanto quanto quello dell'eguale valore. Non vi è motivo di supporre che, in generale, i diritti e le risorse che vengono allocati per incoraggiare e educare le persone di notevole talento, al di là di un certo punto dell'insieme considerato, contribuiscano sempre meno al totale. Al contrario, questo contributo può crescere (o rimanere costante) indefinitamente. Il principio di perfezione fornisce quindi una fondazione poco sicura per le eguali libertà, ed è probabile che si discosterebbe ampiamente dal principio di differenza. Le premesse richieste per l'eguaglianza sembrano estremamente poco plausibili. Se vogliamo trovare una base stabile per l'eguale libertà, sembra necessario rifiutare i tradizionali principi teleologici, sia perfezionisti che utilitaristi.

Sinora ho parlato del perfezionismo come di una teoria teleologica con un solo principio. In questa variante le difficoltà sono assai evidenti. Le forme di tipo intuizionista [del perfezionismo] sono molto più plausibili, e nel caso in cui le pretese di perfezione sono valutate con moderazione, è più difficile obiettare a queste posizioni. La discrepanza rispetto ai due principi di giustizia è molto minore. Tuttavia sorgono problemi simili, poiché ogni principio di una teoria intuizionista deve essere scelto e, anche se le conseguenze non saranno molto notevoli in questo caso, siamo privi, come prima, di una base per riconoscere un principio di perfezione come standard di giustizia sociale. Inoltre, i criteri di eccellenza sono imprecisi in quanto principi politici, e la loro applicazione a questioni pubbliche è destinata a rimanere incerta e idiosincratICA, per quanto ragionevolmente ci si può richiamare a essi e accettarli, all'interno di tradizioni e comunità di pensiero più ristrette. Per questa e altre ragioni, la giustizia come equità ci impone di mostrare che i modi di condotta interferiscono con le libertà fondamentali degli altri, oppure violano qualche obbligo o dovere naturale, prima che sia possibile vincolarli. Infatti,

è proprio quando falliscono gli argomenti per questa conclusione che gli individui sono tentati di fare appello ai criteri perfezionisti in maniera ad hoc. Per esempio, quando si afferma che certi tipi di relazioni sessuali sono degradanti o vergognose, e per questo motivo andrebbero proibite, se non altro nell'interesse degli individui in questione indipendentemente dai loro desideri, ciò spesso accade perché non è possibile farne un caso ragionevole nei termini dei principi di giustizia. Ricadiamo invece nelle nozioni di eccellenza. Ma, in questa materia, tendiamo a essere influenzati da preferenze estetiche sofisticate e da sentimenti personali di appropriatezza; e le differenze tra individui, classi e gruppi sono spesso nette e inconciliabili. Poiché queste incertezze colpiscono i criteri intuizionisti e mettono in pericolo la libertà individuale, sembra meglio affidarsi completamente ai principi di giustizia, che possiedono una struttura più definita.⁵³ Quindi il perfezionismo, anche nella sua forma intuizionista, verrebbe rifiutato perché non definisce una base praticabile per la giustizia sociale.

Naturalmente, alla fine dovremmo controllare se le conseguenze del fare a meno di uno standard di perfezione sono accettabili, poiché a prima vista può sembrare che la giustizia come equità non conceda un ambito abbastanza ampio alle considerazioni orientate verso l'ideale. A questo punto, posso soltanto notare che i finanziamenti pubblici alle arti e alle scienze possono essere forniti per mezzo del settore di scambio (§43). In questo caso non vi sono restrizioni sulle ragioni che i cittadini possono avere per imporre a se stessi le imposte richieste. Essi possono valutare i meriti di questi beni pubblici sulla base di principi perfezionisti, poiché il meccanismo coercitivo del governo in questo caso è usato soltanto per risolvere i problemi dell'assicurazione e dell'isolamento, e nessuno viene tassato senza il suo consenso. Il criterio di eccellenza non serve da principio politico, e così una società bene-ordinata può, se lo desidera, destinare una notevole frazione delle sue risorse a spese di questo genere. Ma, anche se è possibile soddisfare le esigenze culturali in questo modo, i principi di giustizia non permettono di finanziare le università e gli istituti, l'opera e il teatro, in base al motivo che

queste istituzioni sono preziose di per sé, né permettono che coloro che vi sono impegnati vengano mantenuti, anche con spese non indifferenti, da altri che non ricevono alcun beneficio in compenso. Una tassazione con questi obiettivi può essere giustificata solo se migliora direttamente o indirettamente le condizioni sociali che assicurano le eguali libertà, e se migliora in modo adeguato le prospettive a lungo termine dei meno avvantaggiati. Ciò sembra autorizzare i sussidi la cui giustizia è meno discutibile, di modo che, in questi casi, non c'è bisogno di un principio di perfezione.

Concludo con queste osservazioni la discussione del modo in cui i principi di giustizia si applicano alle istituzioni. Ovviamente, vi sono numerose altre questioni che bisognerebbe prendere in considerazione. Sono possibili altre forme di perfezionismo, e tutti i problemi sono stati esaminati soltanto in modo rapido. Vorrei sottolineare che la mia intenzione è soltanto di indicare che la dottrina contrattualista può funzionare abbastanza bene come concezione morale alternativa. Quando controlliamo le sue conseguenze per le istituzioni, essa sembra accordarsi con le nostre convinzioni di senso comune in modo più accurato di quanto facciano le sue tradizionali rivali, e sembra possibile estenderla in maniera ragionevole a casi sinora non risolti.

¹ L'economia del benessere è così definita da K.J. Arrow e T. Scitovsky nella loro introduzione a *Readings in Welfare Economics*, Richard D. Irwin, Homewood (Ill.) 1969, p. 1. Per ulteriori discussioni, vedi A. Bergson, *Essays in Normative Economics*, Harvard University Press, Cambridge 1966, pp. 35-39, 60-63, 68 sgg.; e A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, cit., pp. 56-59.

² Per una discussione di questo punto e delle sue conseguenze per i principi politici, vedi B. Barry, *Political Argument*, cit., pp. 75-79.

³ Questo suggerimento si trova in K.J. Arrow, *Social Choice and*

Individual Values, cit., pp. 74 sgg., 81-86; tr. it. cit.

⁴ Per una discussione dei beni pubblici, vedi J.M. Buchanan, *The Demand and Supply of Public Goods*, Rand McNally, Chicago 1968, specialmente il cap. IX; tr. it. *Economia pubblica: domanda e offerta di beni pubblici*, Franco Angeli, Milano 1974. Questo lavoro contiene utili appendici bibliografiche sulla letteratura in proposito.

⁵ Vedi J.M. Buchanan, *The Demand and Supply*, cit., cap. V. E anche Mancur Olson, *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1965, capp. I e II; tr. it. *La logica dell'azione collettiva*, Feltrinelli, Milano 1983, dove il problema viene discusso in relazione alla teoria delle organizzazioni.

⁶ Vedi W.J. Baumol, *Welfare Economics and the Theory of State*, Longmans, Green, London 1952, capp. I, VII-IX, XII.

⁷ Questa distinzione proviene da A.K. Sen, *Isolation, Assurance, and the Social Rate of Discount*, in "Quarterly Journal of Economics", vol. 81, 1967.

⁸ Il dilemma del prigioniero (attribuito a A.W. Tucker) si riferisce a un gioco a due persone, non-cooperativo e non a somma zero; non-cooperativo perché gli accordi non sono vincolanti (e non si possono imporre), e non a somma zero perché non accade che ciò che è vinto da una persona sia perso dall'altra. Immaginiamo quindi due prigionieri che vengono portati di fronte al procuratore generale e vengono interrogati separatamente. Entrambi sanno che, se nessuno dei due confessa, otterranno una sentenza più mite per un crimine meno grave, e faranno un anno di prigione; ma sanno che se uno dei due confessa e testimonia contro il proprio complice, questi verrà rilasciato, mentre l'altro avrà la condanna particolarmente pesante di dieci anni di prigione; se confessano entrambi, avranno cinque anni a testa. In questa situazione, supponendo motivazioni reciprocamente disinteressate, la linea di condotta per essi più ragionevole, che nessuno dei due confessi, è instabile. Lo si può vedere dalla seguente tabella dei guadagni e delle perdite (le cui voci rappresentano anni di prigione):

	secondo prigioniero			
Primo prigioniero	non confessa		confessa	
non confessa	1	1	10	0
confessa	0	10	5	5

Allo scopo di proteggersi, se non di curare i propri interessi indipendentemente da ciò che fa l'altro, ciascuno ha motivi sufficienti per confessare. Decisioni razionali dal punto di vista di ciascuno conducono a una situazione in cui entrambi i prigionieri finiscono con lo star peggio.

Naturalmente il problema è trovare qualche mezzo per rendere stabile il piano migliore. Possiamo osservare che, se esistesse la conoscenza condivisa che entrambi i prigionieri sono utilitaristi, o sostengono i principi di giustizia (con applicazioni solo per i prigionieri), il problema sarebbe risolto. Entrambe le teorie in questo caso sostengono l'assetto più ragionevole. Per una discussione di questi temi di relazione con la teoria dello stato, vedi W.J. Baumol, *Welfare Economics*, cit. Per una relazione del gioco del dilemma del prigioniero, vedi R.D. Luce e H. Raiffa, *Games and Decisions*, cit., cap. V, specialmente pp. 94-102; e D.P. Gauthier, *Morality and Advantage*, in "Philosophical Review", vol. 76, 1967, tratta il problema dal punto di vista della filosofia morale.

⁹ Vedi M. Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, ed. riveduta, R.D. Irwin, Homewood (Ill.) 1968, pp. 31 sgg. Vedi la bibliografia pp. 36 sgg., e specialmente gli articoli di R.A. De Roover; tr. it. *Storia e critica della teoria economica*, Boringhieri, Torino 1970.

¹⁰ Per una discussione di questo argomento, con riferimenti alla letteratura, vedi A. Bergson, *Market Socialism Revisited*, in "Journal of Political Economy", vol. 75, 1967. Vedi anche J. Vanek, *The General Theory of a Labour Managed Economy*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1970.

¹¹ Sull'efficienza della concorrenza, vedi W. J. Baumol, *Economic Theory and Operation Analysis*, cit., pp. 355-371; e T.C.

Koopmans, *Three Essays on the State of Economic Science*, cit., primo saggio; tr. it. cit.

¹² Per una distinzione tra la funzione allocativa e distributiva dei prezzi, vedi J.E. Meade, *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, George Allen & Unwin, London 1964, pp. 11-26.

¹³ L'espressione "democrazia basata sulla proprietà" proviene da J.E. Meade, *Efficiency, Equality and The Ownership of Property*, cit., titolo del cap. V.

¹⁴ Per l'idea dei settori del governo, vedi R.A. Musgrave, *The Theory of Public Finance*, McGraw-Hill, New York 1959, cap. I.

¹⁵ Vedi J.E. Meade, *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, cit., pp. 56 sgg.

¹⁶ Vedi N. Kaldor, *An Expenditure Tax*, George Allen and Unwin, London 1955.

¹⁷ Per una discussione di questi criteri di tassazione, vedi R.A. Musgrave, *The Theory of Public Finance*, cit., capp. IV e V.

¹⁸ Alcuni hanno interpretato la concezione marxiana di una società realmente comunista come quella di una società al di là della giustizia in questo senso. Vedi R.C. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea*, W.W. Norton, New York 1969, capp. I e II.

¹⁹ Questo criterio fu enunciato da Knut Wicksell nelle sue *Finanztheoretische Untersuchungen*, Jena 1896. La parte principale è tradotta con il titolo *A New Principle of Just Taxation*, e inclusa in *Classics in the Theory of Public Finance*, a cura di R.A. Musgrave e A.T. Peacock, Macmillan, London 1958, pp. 72-118, specialmente pp. 91-93, dove viene enunciato il principio. Per alcune difficoltà al riguardo, vedi Hira-fumi Shibata, *A Bargaining Model of the Pure Theory of Public Expenditure*, in "Journal of Political Economy", vol. 79, 1971, specialmente pp. 27 sgg.

²⁰ Questo problema è stato spesso discusso dagli economisti nel contesto della teoria dello sviluppo economico. Per una sua esposizione, vedi A.K. Sen, *On Optimizing the Rate of Saving*, in "Economic Journal", vol. 71, 1961; J. Tobin, *National Economic Policy*, Yale University Press, New Haven 1966, cap. IX; e R.M. Solow, *Growth Theory*, Oxford University Press, New York 1970, cap. V. Tra una letteratura molto estesa, F.P. Ramsey, *A*

Mathematical Theory of Saving, in "Economic Journal", vol. 38, 1928, ristampato in K.I. Arrow e T. Scitovsky, *Readings in Welfare Economics*, cit.; T.C. Koopmans, *On the Concept of Optimal Economic Growth* (1965), in T.C. Koopmans, *Scientific Papers*, Springer Verlag, Berlin 1970. S. Chakravarty, *Capital and Development Planning*, MIT Press, Cambridge 1969, è una ricognizione teoretica che si sofferma sulle questioni normative.

Se, per scopi teorici, si pensa la società ideale come una società la cui economia è in uno stato di sviluppo costante (possibilmente zero), e che nello stesso tempo è giusta, allora il problema del risparmio diventa quello di scegliere un principio per suddividere gli oneri del raggiungimento di quella via di sviluppo (o di una simile via se ne esiste più di una), e di mantenere la giustizia degli assetti necessari una volta che questa sia stata raggiunta. Nel testo non seguo però questo suggerimento; la discussione è a un livello molto più primitivo.

²¹ L'osservazione di A. Herzen proviene dall'*Introduzione* di I. Berlin a F. Venturi, *Roots of Revolution*, Alfred Knopf, New York 1960, p. XX; tr. it. *Il populismo russo*, Einaudi, Torino 1972. Per quanto riguarda I. Kant, vedi *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, in *Kant's Political Writings*, cit.; tr. it. cit.

²² Vedi H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, cit., p. 381. La preferenza temporale è rifiutata anche da F.P. Ramsey, *A Mathematical Theory of Saving*, cit.

²³ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, cit., p. 382. Vedi anche §30, n. 37.

²⁴ Vedi A.K. Sen, *On Optimizing the Rate of Savings*, cit., p. 482.

²⁵ Vedi ivi, p. 479; e S.A. Marglin, *The Social Rate of Discount and The Optimal Rate of Investment*, in "Quarterly Journal of Economics", vol. 77, 1963, pp. 100-109.

²⁶ Vedi S. Chakravarty, *Capital and Development Planning*, cit., pp. 39 sgg., 47, 63-65, 249 sgg. R.M. Solow, *Growth Theory*, cit., pp. 79-87, dà un resoconto del problema matematico.

²⁷ Vedi J.M. Keynes, *The Economic Consequences of the Peace*, Macmillan, London 1919, pp. 18-22.

²⁸ In questo e nei prossimi paragrafi, sono in debito con M. Lessnoff. Vedi il suo saggio in "Political Studies", vol. 19, 1971, pp. 75 sgg. L'enunciazione e la discussione delle regole di priorità fatte qui e nel §39 hanno tratto beneficio dalle sue critiche.

²⁹ Vedi E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, J.M. Dent & Sons, London 1910, p. 49; e J.P. Plamenatz, *Man and Society*, Longmans, Green, London 1963, vol. 1, pp. 346-351.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, § 306, tr. ingl. di T.M. Knox, The Clarendon Press, Oxford 1942, p. 199; tr. it. *Lineamenti di Filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1974.

³¹ J.S. Mill, *Utilitarianism*, cit., cap. V, par. 30; tr. it. cit.

³² Questa massima è citata da K. Marx nella sua *Critique of the Gotha Program*, in K. Marx e F. Engels, *Selected works*, Foreign Languages Publishing House, Moscow 1955, vol. II, p. 24; tr. it. *Critica del programma di Gotha*, in *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1972.

³³ J.B. Clark viene spesso citato come esempio. Ma vedi la discussione di J.M. Clark in *The Development of Economic Thought*, a cura di H.W. Spiegel, John Wiley & Sons, New York 1952, pp. 598-612.

³⁴ L'errore di J.B. Clark nella sua replica a Marx è quindi la sua incapacità di considerare a sufficienza la questione della giustizia di sfondo. Vedi J.M. Clark in ivi, pp. 610 sgg. Lo sfruttamento marxiano è compatibile con la concorrenza perfetta, poiché è il risultato di una certa struttura dei rapporti di proprietà.

³⁵ Per questa definizione di sfruttamento, vedi A.C. Pigou, *The Economics of Welfare*, cit., pp. 549-551; tr. it. cit.

³⁶ Vedi M. Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, cit., pp. 434 sgg.

³⁷ Vedi per esempio, W.D. Ross, *The Right and the Good*, cit., pp. 21, 26-28, 35, 57 sgg. Allo stesso modo G.W. Leibniz, in *On the Ultimate Origin of Things* (1697), parla della legge di giustizia che "dichiara che ciascuno [ciascun individuo] partecipa alla perfezione dell'universo e alla sua propria felicità in proporzione alla sua propria virtù e alla buona volontà che dimostra verso il bene comune"; *Leibniz*, a cura di P.P. Wiener, Charles Scribner's Sons,

New York 1951, p. 353.

³⁸ Vedi F.H. Knight, *The Ethics of Competition*, Harper and Brothers, New York 1935, pp. 54-57.

³⁹ Ivi, p. 56 n.

⁴⁰ Su questo punto mi sono rifatto a J. Feinberg, *Doing and Deserving*, Princeton University Press, Princeton 1970, pp. 64 sgg.

⁴¹ Vedi H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, cit., p. 39; e J. Feinberg, *Doing and Deserving*, cit., cap. V.

⁴² Su questo punto, vedi J. Feinberg, *Doing and Deserving*, cit., pp. 62, 69 n.

⁴³ Per una prospettiva di questo tipo, vedi N. Rescher, *Distributive Justice*, Bobbs-Merrill, New York 1966, pp. 35-38.

⁴⁴ Vedi A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, cit., pp. 93 sgg.; per Edgeworth, vedi *Mathematical Psychics*, cit., pp. 7-9, 60 sgg.

⁴⁵ Su queste difficoltà, vedi A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, cit., pp. 94 sgg. e W.S. Vickrey, *Utility, Strategy and Social Decision Rules*, in "Quarterly Journal of Economics", vol. 74, 1960, pp. 519-522.

⁴⁶ Per un resoconto, vedi W.I. Baumol, *Economic Theory and Operation Analysis*, cit., pp. 512-528; e R.D. Luce e H. Raiffa, *Games and Decisions*, cit., pp. 12-38.

⁴⁷ Vedi A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, cit., p. 98.

⁴⁸ Vedi K.J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, cit., p. 10; e A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, cit., p. 96.

⁴⁹ Queste osservazioni si trovano in H.S. Maine, *The Early History of Institutions*, London 1897, pp. 399 sgg.

⁵⁰ Vedi i passi citati in G.A. Morgan, *What Nietzsche Means*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1941, pp. 40-42, 369-376. Colpisce in modo particolare l'enunciato di Nietzsche: "L'umanità deve lavorare in continuazione per produrre grandi esseri umani individuali, questo e non altro è il compito [...] poiché la domanda è questa: in che modo la tua vita, la vita individuale, può conservare il più alto valore, il significato più profondo? [...] Soltanto vivendo per il bene degli esemplari più rari e preziosi". F.

Nietzsche, *Untimely Meditations: Third Essay: Schopenhauer as Educator*, sez. 6; tr. it. in *Opere*, vol. III*, Adelphi, Milano 1972, cit. da J.K. Hollingsdale, *Nietzsche: The Man and his Philosophy*, Louisiana State University, Baton Rouge 1965, p. 127.

⁵¹ Per questo tipo di prospettiva, vedi Bertrand de Jouvenal, *The Ethics of Redistribution*, The University Press, Cambridge 1951, pp. 53-56, 62-65. Vedi anche H. Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, Oxford University Press, London 1907, vol. I, pp. 235-243, che argomenta a favore del principio secondo cui il bene di ognuno deve avere il medesimo valore di quello di chiunque altro, poiché i criteri di perfezione sono importanti nel determinare quando i beni delle persone siano uguali. La capacità di un'esistenza più nobile è uno dei motivi per trattare gli uomini in modo ineguale (vedi pp. 240-242). Un punto di vista simile è implicito in G.E. Moore, *Principia Ethica*, cit., cap. VI; tr. it. cit.

⁵² La definizione proviene da B. Barry, *Political Argument*, cit., pp. 39 sgg.

⁵³ Un esempio che chiarisce questo punto è la controversia riguardante la cosiddetta costrizione morale, in cui la moralità ha spesso il senso ristretto di moralità sessuale. Vedi P. Devlin, *The Enforcement of Morals*, Oxford University Press, London 1965, e H.L.A. Hart, *Law, Liberty and Morality*, Stanford University Press, Stanford (Cal.) 1963; tr. it. *Diritto, morale e libertà*, Bonanno, Acireale 1968, che assume una diversa posizione su questo argomento. Per ulteriori discussioni, vedi B. Barry, *Political Argument*, cit., pp. 66-69; R. Dworkin, *Lord Devlin and The Enforcement of Morals*, in "Yale Law Journal", vol. 75, 1966; e A.R. Louch, *Sins and Crimes*, in "Philosophy", vol. 43, 1968.

Capitolo VI. Dovere e obbligo

Nei due capitoli precedenti ho discusso i principi di giustizia per le istituzioni. Ora intendo prendere in considerazione i principi del dovere naturale e dell'obbligo che si applicano agli individui. I primi due paragrafi esaminano le ragioni per cui questi principi verrebbero scelti nella posizione originaria, e il loro ruolo nel rendere stabile la cooperazione sociale. Includo anche una breve discussione sul promettere e sul principio di fedeltà. Per la maggior parte, però, studierò le implicazioni di questi principi per la teoria del dovere e dell'obbligo politici all'interno di una struttura costituzionale. Questo mi sembra il modo migliore per spiegare il loro senso e il loro contenuto in funzione degli obiettivi di una teoria della giustizia. In particolare, tratterò il caso speciale della disobbedienza civile, che si collega al problema della regola di maggioranza e dell'osservanza di leggi ingiuste. La disobbedienza civile viene messa in contrasto con altre forme di mancata osservanza, quali l'obiezione di coscienza, allo scopo di mettere in luce il suo ruolo particolare nel consolidare un regime democratico quasi giusto [*nearly-just*].

51. Gli argomenti in favore dei principi di dovere naturale

In uno dei capitoli precedenti (§§18-19) ho descritto brevemente i principi di dovere naturale e obbligo che si applicano agli individui. Ora dobbiamo vedere perché questi principi verrebbero scelti nella posizione originaria. Essi formano una parte

essenziale di una concezione del giusto: definiscono i nostri legami istituzionali e il modo in cui diventiamo reciprocamente vincolati. La concezione della giustizia come equità rimane incompleta senza una discussione di questi principi.

Nella prospettiva della teoria della giustizia, il dovere naturale più importante è quello di sostenere e promuovere le istituzioni giuste. Questo dovere comprende due momenti: primo, dobbiamo rispettare le istituzioni giuste e fare la nostra parte in esse nel caso in cui esistano e ci riguardino; secondo, dobbiamo aiutare a istituire assetti giusti nel caso essi non esistano, perlomeno quando è possibile fare ciò con un costo moderato per noi stessi. Da ciò segue che, se la struttura di base della società è giusta, o almeno tanto giusta quanto è ragionevole attendersi in date circostanze, ognuno ha il dovere naturale di fare ciò che gli compete. Ciascuno è vincolato, indipendentemente dai suoi atti volontari, performativi o di altro genere. Ci domandiamo ora perché verrebbe adottato proprio questo principio e non un altro. Assumiamo che, come nel caso delle istituzioni, le parti non hanno modo di esaminare tutti i possibili principi che potrebbero venire proposti. Le diverse possibilità non sono definite chiaramente e, tra esse, può non esistere quella che rappresenta la scelta migliore. Come in precedenza, allo scopo di eliminare queste difficoltà, supporrò che la scelta vada compiuta a partire da una breve lista di principi tradizionali e ben noti. Per rendere le cose più semplici, mi limiterò a menzionare soltanto l'alternativa utilitarista a scopo di chiarificazione e di contrasto, e renderò l'argomentazione sensibilmente più breve.

La scelta dei principi per individui è notevolmente semplificata dal fatto che sono già stati adottati i principi per le istituzioni. Le alternative possibili vengono immediatamente ridotte a quelle che costituiscono, in combinazione con i due principi di giustizia, una concezione coerente del dovere e dell'obbligo.¹ Questa restrizione è destinata a essere particolarmente importante in relazione a quei principi che definiscono i nostri legami istituzionali. Supponiamo quindi che le persone nella posizione originaria, essendosi accordate sui due

principi di giustizia, prendano in considerazione la scelta del principio di utilità (in entrambe le varianti) come standard per gli atti degli individui. Anche se questa ipotesi non è contraddittoria, l'adozione del principio di utilità condurrebbe a una concezione incoerente del giusto. I criteri per le istituzioni e per gli individui non si armonizzano in modo adeguato. Ciò è particolarmente evidente nelle situazioni in cui una persona ha una posizione sociale prevista dai principi di giustizia. Consideriamo come esempio il caso di un cittadino che decide il modo in cui votare per i partiti politici, o il caso di un legislatore che si domanda se favorire o meno una certa legge. Si assume che questi individui siano membri di una società bene-ordinata che ha adottato i due principi di giustizia per le istituzioni e il principio di utilità per gli individui. In che modo devono agire? Si direbbe che, in quanto cittadino o legislatore razionale, una persona dovrebbe appoggiare il partito o la legge che meglio corrisponde ai due principi di giustizia. Ciò significa che questa persona dovrebbe votare di conseguenza, invitare gli altri a fare lo stesso, e via di seguito. L'esistenza di istituzioni implica certi modelli di condotta individuale in accordo con le norme pubblicamente riconosciute. I principi per le istituzioni hanno quindi conseguenze sugli atti delle persone che ricoprono certe posizioni in quegli assetti. Ma queste persone devono anche considerare le proprie azioni come governate dal principio di utilità. In questo caso, il cittadino o il legislatore razionale dovrebbero appoggiare il partito o la legge la cui vittoria o entrata in vigore rispettivamente avrebbero le più alte probabilità di massimizzare il saldo netto (o la media) di soddisfazione. La scelta del principio di utilità come standard per gli individui conduce a direttive opposte. Per evitare questo conflitto, almeno nel caso in cui l'individuo possieda una posizione istituzionale, è necessario scegliere un principio che si accordi in qualche modo accettabile con i due principi di giustizia. La teoria utilitarista è compatibile con gli accordi già stipulati soltanto in situazioni non istituzionali. Sebbene il principio di utilità possa trovare posto in certi contesti debitamente circoscritti, esso è già escluso in quanto rappresentazione generale del dovere e

dell'obbligo.

A questo punto, la cosa più semplice da fare è usare i due principi di giustizia come parte della concezione del giusto per gli individui. Possiamo definire il dovere naturale di giustizia come quello di sostenere e promuovere gli assetti che soddisfano questi principi; in questo modo, giungiamo a un principio che è coerente con i criteri per le istituzioni. Sussiste ancora il problema se le parti nella posizione originaria non farebbero meglio a rendere il requisito di rispettare le istituzioni giuste dipendente da certi atti volontari da parte loro, come per esempio il fatto che esse abbiano accettato i benefici di questi assetti, o che abbiano promesso o si siano impegnate a tener loro fede. A prima vista, un principio con questo tipo di condizione sembra maggiormente in accordo con l'idea contrattualista, per via della sua enfasi sul libero consenso e sulla protezione della libertà. Ma in effetti, non si guadagnerebbe alcunché per mezzo di questa clausola. Tenendo presente l'ordinamento lessicale dei due principi, è già garantita la piena realizzazione delle eguali libertà. Non sono necessarie ulteriori assicurazioni al riguardo. Vi sono inoltre tutte le ragioni perché le parti assicurino la stabilità delle istituzioni giuste e il modo più facile e diretto di farlo è l'accettazione del requisito di sostenerle e di rispettarle indipendentemente dai propri atti volontari.

È possibile rafforzare queste osservazioni richiamandoci alla precedente discussione dei beni pubblici (§42). Avevamo notato che, in una società bene-ordinata, la conoscenza pubblica del fatto che i cittadini possiedono un effettivo senso di giustizia è una importante qualità sociale. Essa tende a rendere stabili gli assetti sociali giusti. Anche quando viene superato il problema dell'isolamento, ed esistono già schemi equi su ogni larga scala per la produzione di beni pubblici, esistono due tipi di tendenze che conducono all'instabilità. Ciascuna persona, dal punto di vista dell'interesse personale, è tentata di evitare di fare la propria parte. Essa trae in ogni caso beneficio dal bene pubblico; e anche se il valore sociale marginale di un dollaro di imposta è molto maggiore di quello del dollaro marginale che ha speso per sé, soltanto una frazione minima di esso torna a suo vantaggio. Queste tendenze,

che nascono dall'interesse personale, portano a un'instabilità del primo tipo. Ma poiché, anche con un senso di giustizia, l'osservanza da parte degli uomini delle regole di un'impresa cooperativa viene asserita in base alla credenza che anche gli altri faranno la loro parte, i cittadini possono essere tentati di non fornire un contributo quando credono, a torto o a ragione, che gli altri non diano il loro. Queste tendenze, derivanti dal dubbio verso la lealtà degli altri, portano verso un'instabilità del secondo tipo. Essa potrà essere particolarmente forte nei casi in cui sia pericoloso seguire rigidamente le norme mentre altri si comportano in modo opposto. È questa difficoltà che inquina gli accordi per il disarmo: date circostanze di paura reciproca, anche uomini giusti possono essere condannati a una condizione di ostilità permanente. Come abbiamo visto, il problema dell'assicurazione consiste nel mantenere la stabilità eliminando le tentazioni del primo tipo; e dato che ciò è fatto dalle istituzioni pubbliche, scompariranno anche quelle del secondo tipo, perlomeno in una società bene-ordinata.

Il senso di queste osservazioni è che basare i nostri legami politici su un principio di obbligo complicherebbe il problema dell'assicurazione. I cittadini non si sentirebbero vincolati neppure da una costituzione giusta, a meno che essi non avessero accettato e intendessero continuare ad accettare i suoi benefici. Inoltre, questa accettazione deve essere, in qualche senso specifico del termine, volontaria. Ma in quale? È difficile dirlo per il caso del sistema politico entro cui siamo nati e abbiamo iniziato a vivere.² E, anche se si potesse fornire una descrizione del genere, i cittadini potrebbero ancora domandarsi reciprocamente se erano vincolati o si consideravano tali. La convinzione pubblica che tutti siano legati ad assetti giusti sarebbe meno solida e, per ottenere la stabilità, potrebbe essere necessario un maggiore affidamento nel potere coercitivo del sovrano. Ma non c'è alcuna ragione di correre questi rischi. Le parti nella posizione originaria, di conseguenza, operano per il meglio quando riconoscono il dovere naturale di giustizia. Dato il valore di un senso di giustizia pubblico ed effettivo, è importante che il principio che definisce i doveri degli individui sia

chiaro e semplice, e in grado di assicurare la stabilità degli assetti giusti. Assumo perciò che verrebbe accettato il dovere naturale di giustizia piuttosto che il principio di utilità e che, nella prospettiva della teoria della giustizia, esso è un requisito fondamentale per gli individui. Anche se sono compatibili con esso, i principi di obbligo non rappresentano delle alternative, ma hanno un ruolo complementare.

Esistono naturalmente altri doveri naturali, alcuni dei quali sono stati ricordati in precedenza (§19). Invece di considerarli tutti, mi pare istruttivo esaminare soltanto pochi casi, iniziando dal dovere del rispetto reciproco, di cui non si è ancora parlato. Questo è il dovere di mostrare a una persona il rispetto che le è dovuto in quanto essere morale, vale a dire dotato di un senso di giustizia e di una concezione del bene. (In alcuni casi, queste caratteristiche possono essere soltanto potenziali, ma non mi occuperò di questa difficoltà; vedi il §77.) Il rispetto reciproco può essere mostrato in vari modi: con la nostra volontà di vedere la situazione degli altri dal loro punto di vista, nella prospettiva della loro concezione del proprio bene; e con l'essere pronti a fornire ragioni per le nostre azioni, in tutti i casi in cui esse influiscono concretamente sugli interessi altrui.³

Questi due modi corrispondono ai due aspetti della personalità morale. Le ragioni, quando vengono richieste, vanno fornite a coloro che sono coinvolti; vanno presentate in buona fede, con la credenza che siano valide, in quanto definite da una concezione della giustizia reciprocamente accettabile, che tiene conto del bene di ognuno. Perciò, rispettare un altro in quanto persona morale significa tentare di capire i suoi scopi e interessi all'interno della sua prospettiva, e presentargli considerazioni che lo mettano in grado di accettare vincoli per la sua condotta. Supponiamo che, poiché un altro desidera regolare le proprie azioni sulla base di principi che tutti possono accettare, egli dovrebbe avere familiarità con i fatti rilevanti che spiegano in questo modo le restrizioni. Si esprime rispetto anche tramite il desiderio di fare piccoli favori e cortesie, non perché essi abbiano un qualche valore materiale, ma per il fatto che sono un'espressione adeguata della

consapevolezza che abbiamo dei sentimenti e delle aspirazioni di un'altra persona. La ragione per cui questo dovere verrebbe riconosciuto è che, sebbene le parti nella posizione originaria non si occupino reciprocamente degli interessi altrui, esse sanno che nella società hanno bisogno di essere rassicurate dalla stima dei loro consociati. Il loro rispetto di sé e la fiducia nel valore del proprio sistema di fini non possono sostenere né l'indifferenza né, ancor meno, il disprezzo per gli altri. Ognuno trae beneficio dal vivere in una società in cui si adempie al dovere del rispetto reciproco. Il costo pagato in termini di interesse personale è minore del sostegno che riceve il senso del proprio valore.

Un ragionamento simile funge da sostegno per gli altri doveri naturali. Consideriamo per esempio il dovere di aiuto reciproco. Kant, e gli altri che lo hanno seguito su questo punto, suggeriscono che il motivo per proporre questo dovere consiste nella possibilità che si verifichino situazioni in cui abbiamo bisogno dell'aiuto degli altri, e il non riconoscere questo principio significherebbe privarci del loro appoggio.⁴ Anche se in occasioni particolari ci vengono richieste cose estranee ai nostri interessi, tutto sommato abbiamo maggiori probabilità di ottenere un guadagno, perlomeno nel lungo periodo, in circostanze normali. In ciascun caso singolo il guadagno della persona bisognosa di aiuto supera di gran lunga la perdita di coloro cui è richiesto di aiutarla, e assumendo che le probabilità di essere il beneficiario non siano molto minori di quelle di essere colui che deve prestare aiuto, il principio è chiaramente nel nostro interesse. Ma questo non è l'unico argomento in favore del dovere di aiuto reciproco, e neppure il più importante. Un motivo sufficiente per l'adozione di questo dovere è il suo effetto sulla qualità della vita quotidiana. La conoscenza pubblica di vivere in una società in cui si può fare affidamento sul fatto che gli altri ci vengano in aiuto in circostanze difficili ha di per sé un grande valore. Non fa molta differenza che ci accada di non avere mai bisogno di questa assistenza, o che ci venga occasionalmente richiesto di fornirla. Il saldo dei guadagni, inteso in senso limitato, può non avere importanza. Il valore principale del principio non è misurato dall'aiuto che riceviamo effettivamente, ma dal senso di

fiducia e di affidamento nelle buone intenzioni di altri uomini, e dal fatto di sapere che essi sono là, in caso di bisogno. In realtà, basta immaginare cosa diventerebbe la società se fosse pubblicamente risaputo che questo dovere non è più riconosciuto. Così, anche se i doveri naturali non sono casi speciali di un singolo principio (questa è la mia assunzione), non c'è dubbio che ragioni simili sono in favore di molti di essi, quando si considerino gli atteggiamenti sottostanti che essi rappresentano. Se tentiamo di rappresentarci la vita di una società che non ha il minimo desiderio di agire in base a questi doveri, vediamo che essa esprimerebbe un'indifferenza se non un disprezzo nei confronti degli esseri umani tale da rendere impossibile il senso del proprio valore. Ancora una volta, è bene sottolineare la grande importanza degli effetti della condizione di pubblicità.

Prendendo ogni dovere naturale di per sé, le ragioni favorevoli a una sua adozione sono piuttosto ovvie. È almeno evidente perché questi doveri siano preferibili alla mancanza totale di tali requisiti. Sebbene la loro definizione e la loro configurazione sistematica siano poco chiare, è evidente che essi verrebbero riconosciuti. La difficoltà vera sta in una loro più precisa specificazione, e nei riguardi dei problemi di priorità: in che modo bisogna valutare questi doveri quando entrano in conflitto, o l'uno con l'altro, o con gli obblighi, o con il bene che è possibile ottenere per mezzo di azioni supererogatorie? Non ci sono regole ovvie per risolvere questi problemi. Per esempio, non possiamo affermare che i doveri sono prioritari in senso lessicale rispetto alle azioni supererogatorie o agli obblighi. Né possiamo semplicemente fare appello al principio utilitarista per mettere le cose a posto. I requisiti per gli individui sono così spesso in opposizione l'uno all'altro, che il risultato sarebbe simile all'adottare lo standard di utilità per individui; e, come si è visto, ciò è escluso, poiché conduce a una concezione incoerente del giusto. Non so in che modo si potrebbe risolvere questo problema, e neppure se è possibile una soluzione sistematica che formuli regole utili e praticabili. Sembrerebbe che la teoria per la struttura di base sia effettivamente più semplice. Poiché abbiamo a che fare con uno schema completo di norme

generali, possiamo affidarci, una volta adottata la più ampia prospettiva a lungo termine, a certe procedure di aggregazione, allo scopo di eliminare la rilevanza di elementi di complicazione di situazioni speciali. In conseguenza di ciò, in questo libro non tenterò di discutere questi problemi di priorità nella loro piena generalità. Esaminerò invece alcuni casi particolari, in relazione alla disobbedienza civile e all'obiezione di coscienza nelle circostanze di quello che chiamerò un regime quasi giusto. Una discussione soddisfacente di questi temi è, nella migliore delle ipotesi, soltanto un punto di partenza; può però darci un'idea del tipo di ostacoli che ci troviamo di fronte, e aiutarci a mettere a fuoco i nostri giudizi intuitivi sui veri problemi.

In questa occasione, mi pare opportuno fare la ben nota distinzione tra un dovere a parità di condizioni (un cosiddetto dovere *prima facie*), e un dovere "tutto considerato". (Per gli obblighi vale una distinzione parallela.) La formulazione di questa nozione è dovuta a Ross, e possiamo seguirla per quanto riguarda le linee principali.⁵ Supponiamo quindi che sia conosciuto il sistema completo dei principi che verrebbero scelti nella posizione originaria. Esso conterrà principi per le istituzioni e per gli individui, oltre naturalmente a regole di priorità per valutare tali principi quando, in casi dati, essi suggeriscono comportamenti contrastanti. Suppongo inoltre che questa concezione completa del giusto sia finita: che consista cioè di un numero finito di principi e regole di priorità. Sebbene esista un senso in cui il numero dei principi morali è infinito o indefinitamente grande (le virtù delle istituzioni e degli individui), la concezione completa è approssimativamente esauriente: vale a dire che le considerazioni morali che essa non riesce a comprendere hanno quasi tutte un'importanza secondaria. Di norma, esse possono essere tralasciate senza rischio di gravi errori. La rilevanza delle ragioni morali che non ricevono una rappresentazione diventa trascurabile a mano a mano che la concezione del giusto viene sviluppata in modo più completo. In aggiunta a questa concezione completa (finita ma completa, nel senso appena definito), esiste un principio che afferma la sua completezza e, se vogliamo, anche un principio

che ingiunge a colui che agisce di compiere l'azione che, tra tutte quelle a sua disposizione, viene ragionevolmente giudicata la più giusta (o una di esse) alla luce del sistema completo (incluse le regole di priorità). Immagino che le regole di priorità siano sufficienti per risolvere i conflitti tra principi, o perlomeno per indicare la strada verso una corretta valutazione. Naturalmente, non siamo ancora in condizione di enunciare le regole se non per pochi casi; ma per il fatto che riusciamo a formulare questi giudizi, le regole utili esistono (a meno che non abbia ragione l'intuizionista ed esistano soltanto descrizioni). In ogni modo, il sistema completo ci spinge ad agire alla luce di tutte le ragioni rilevanti disponibili (come definite dai principi del sistema), nella misura in cui siamo o dovremmo essere in grado di accertarci di esse.

Tenendo a mente ciò, le espressioni “a parità di condizioni” e “tutto considerato” (e altre a loro correlate) indicano la misura in cui un giudizio si basa sull'intero sistema dei principi. Un principio, considerato da solo, non esprime un enunciato universale, che è sempre sufficiente per stabilire il modo in cui dovremmo agire se fossero soddisfatte le condizioni dell'antecedente. Dal canto loro, i primi principi mettono in luce le caratteristiche rilevanti di situazioni morali tali che l'esemplificazione di queste caratteristiche dà appoggio a un certo giudizio etico, o fornisce le ragioni per formularlo. Un giudizio corretto dipende da tutte le caratteristiche rilevanti in quanto identificate e calcolate dalla concezione completa del giusto. Noi pretendiamo di aver preso in esame tutti gli aspetti del caso, quando diciamo che qualcosa è un nostro dovere “tutto considerato”; o, in caso contrario, diamo per implicito di conoscere (o di avere ragioni di crederlo) il risultato di questa più vasta ricerca. In contrasto con ciò, quando parliamo di un requisito come di un dovere a parità di condizioni (un cosiddetto dovere *prima facie*), indichiamo di aver preso in considerazione sinora soltanto alcuni principi, e che quindi stiamo dando un giudizio basato soltanto su una sezione del più ampio schema razionale. Di solito non dirò se qualcosa è un dovere (o un obbligo) a parità di condizioni per una persona, o un dovere “tutto

considerato". Di regola, dal contesto se ne coglie il significato.

Credo che queste osservazioni esprimano l'essenza del concetto di Ross di un dovere *prima facie*. L'importante è che clausole come "a parità di condizioni" e "tutto considerato" (e naturalmente "*prima facie*"), non sono operatori per enunciati singoli, e meno ancora predicati di azioni. Esse esprimono invece una relazione tra enunciati, una relazione tra un giudizio e ciò che lo giustifica; o, come ho detto prima, esprimono una relazione tra un giudizio e una parte o la totalità del sistema dei principi che lo giustifica.⁶ Questa interpretazione dà spazio all'essenziale della nozione di Ross. Egli l'ha infatti introdotta come un modo per enunciare i primi principi, tale da permettere alle ragioni da essi definite di sostenere, in casi particolari, linee di azioni contrarie, come spesso accade, senza cadere in una contraddizione. La dottrina tradizionale che si trova in Kant, almeno secondo Ross, deve dividere in due gruppi i principi che si applicano agli individui, quelli di obbligo perfetto e imperfetto, e poi classificare quelli del primo tipo come lessicalmente precedenti (nella mia terminologia) quelli del secondo. Ma non solo è generalmente falso che gli obblighi imperfetti (per esempio quello di beneficenza) debbano sempre cedere di fronte a quelli perfetti (per esempio quello di fedeltà); accade anche di non avere risposta se gli obblighi perfetti entrano in conflitto.⁷ Forse la teoria di Kant permette una via d'uscita; ma, in ogni caso, egli ha lasciato da parte il problema. Vale la pena di usare la nozione di Ross per questo scopo. Queste osservazioni naturalmente non accettano la sua affermazione secondo cui i primi principi sono autoevidenti. Questa tesi riguarda il modo in cui questi principi sono conosciuti, e che tipo di derivazione essi ammettano. Tale problema è indipendente dal modo in cui i principi si strutturano in un unico sistema di ragioni e forniscono un appoggio a giudizi particolari di dovere e di obbligo.

52. *Gli argomenti in favore del principio di equità*

Mentre esistono vari principi di dovere naturale, tutti gli

obblighi nascono dal principio di equità (definito nel §18). Ricordiamo che questo principio afferma che una persona ha l'obbligo di fare la propria parte, specificata dalle norme di un'istituzione, ogni volta che ha volontariamente accettato i benefici di questo schema, o ha tratto vantaggio dalle opportunità che esso offre di promuovere i suoi interessi, a condizione che questa istituzione sia giusta o equa, che soddisfi cioè i due principi di giustizia. Come si è visto prima, l'idea intuitiva è che, quando un certo numero di persone si impegna in un'impresa cooperativa reciprocamente vantaggiosa, nel rispetto di certe norme e quindi limitando volontariamente la propria libertà, coloro che si sono sottomessi a tali restrizioni hanno diritto a un atto analogo da parte di coloro che hanno tratto beneficio della loro sottomissione.⁸ Non ci è dato di trarre un guadagno dagli sforzi cooperativi altrui, se non facciamo la nostra equa parte.

Non bisogna dimenticare che il principio di equità è composto di due parti, una che stabilisce il modo in cui contraiamo gli obblighi, cioè facendo volontariamente certe cose, e l'altra che pone la condizione che le istituzioni in questione siano giuste, se non in modo perfetto, almeno quanto è ragionevole aspettarsi in quelle circostanze. Lo scopo di questa seconda condizione è di assicurare che gli obblighi sorgano solo se sono soddisfatte certe condizioni di sfondo. L'acquiescenza, o anche il consenso, verso istituzioni chiaramente ingiuste non dà luogo ad alcun obbligo. Si è generalmente d'accordo sul fatto che le promesse che vengono estorte siano nulle *ab initio*. Ma allo stesso modo, anche gli assetti sociali ingiusti sono una specie di estorsione, se non di violenza, e il consenso nei loro confronti non è vincolante. La ragione per introdurre questa condizione è che le parti nella posizione originaria insisterebbero su di essa.

Prima di discutere la derivazione del principio, c'è una questione preliminare. Si potrebbe obiettare che, a causa della disponibilità dei principi di dovere naturale, viene meno la necessità del principio di equità. Gli obblighi possono essere rappresentati dal dovere naturale di giustizia, poiché quando una persona si avvale di un'organizzazione istituzionale, le norme di

quest'ultima le si applicano e vale quindi il dovere di giustizia. In effetti, quest'affermazione è abbastanza valida. Se lo vogliamo, possiamo spiegare gli obblighi appellandoci al dovere di giustizia. È sufficiente interpretare gli atti volontari richiesti come atti per mezzo dei quali vengono liberamente estesi i nostri doveri naturali. Anche se, precedentemente, lo schema in questione non si applicava a noi, e non avevamo alcun dovere nei suoi confronti se non quello di non destabilizzarlo, ora, grazie alle nostre azioni, abbiamo ampliato i limiti del dovere naturale. Sembra però opportuno tracciare una distinzione tra quelle istituzioni, o aspetti di esse, che devono inevitabilmente applicarsi a noi in quanto nati al loro interno, e quindi regolare l'intero ambito della nostra attività, e quelle che si applicano a noi poiché abbiamo liberamente fatto certe cose, come modo razionale per promuovere i nostri fini. Abbiamo così il dovere naturale di rispettare la costituzione, o per esempio le norme giuridiche fondamentali che regolano la proprietà (assumendo che siano giuste), mentre abbiamo l'obbligo di adempiere ai doveri di una carica che siamo riusciti a ottenere, o l'obbligo di osservare le norme di un'associazione o di un'attività cui prendiamo parte. Qualche volta è ragionevole valutare in modo diverso gli obblighi e i doveri, quando entrano in conflitto proprio perché sorgono in modi differenti. Perlomeno in alcuni casi, il fatto che gli obblighi siano stati assunti liberamente è destinato a influenzare la loro valutazione nel caso in cui entrino in conflitto con altri impegni morali. È anche vero che i membri meglio situati della società hanno maggiori probabilità degli altri di avere obblighi politici che sono distinti dai loro doveri politici. Infatti sono queste persone che, nella maggior parte dei casi, sono in grado di ottenere le cariche politiche e di trarre vantaggio dalle opportunità offerte dal sistema costituzionale. Di conseguenza, essi sono vincolati ancora più strettamente allo schema delle istituzioni giuste. È utile adottare il principio di equità per contrassegnare questo fatto, e per sottolineare la maniera in cui i vari legami vengono liberamente assunti. Questo principio dovrebbe metterci in grado di fornire una descrizione più precisa del dovere e dell'obbligo. Il termine "obbligo" sarà quindi riservato agli impegni morali che derivano dal

principio di equità, mentre gli altri impegni verranno chiamati “doveri naturali”.

Poiché negli ultimi paragrafi il principio di equità è stato menzionato in relazione alle questioni politiche, discuterò ora il suo rapporto con le promesse. Il principio di fedeltà non è altro che un caso particolare del principio di equità applicato al promettere come pratica sociale. L'argomento al riguardo inizia con l'osservazione che promettere è un'azione definita da un sistema pubblico di norme. Come di solito nel caso delle istituzioni, queste norme sono un insieme di convenzioni costitutive. Allo stesso modo delle regole di un gioco, esse specificano certe attività e definiscono certe azioni.⁹ Nel caso del promettere, la norma fondamentale è quella che governa l'uso delle parole “io prometto di fare X”. Essa si può approssimativamente interpretare nel modo seguente: se uno pronuncia le parole: “io prometto di fare X” nelle circostanze appropriate, egli deve fare a meno di condizioni esimenti. Possiamo considerare questa norma come quella del promettere; si può pensare che essa rappresenti questa pratica nel suo complesso. Essa non è di per sé un principio morale, bensì una convenzione costitutiva. A questo riguardo, si trova sullo stesso piano delle norme giuridiche e delle leggi, e delle regole dei giochi; allo stesso modo di queste, essa esiste in una società quando viene più o meno regolarmente osservata.

Il modo in cui la norma del promettere specifica le circostanze appropriate e le condizioni esimenti determina se la pratica che essa rappresenta è giusta. Se per esempio si vuol fare una promessa vincolante, si deve essere pienamente coscienti, in una struttura mentale razionale, e conoscere il significato delle parole operative, il loro uso nella promessa che si fa, e così via. Queste parole, inoltre, devono essere pronunciate liberamente e volontariamente, quando non si è soggetti a minaccia o coercizione e in situazioni in cui, per così dire, si possiede una posizione di contrattazione sufficientemente equa. Non si pretende che una persona mantenga una promessa se le parole operative sono state pronunciate nel sonno, mentre era fuori di sé, o era stata costretta a promettere, o se era stata privata con l'inganno dell'informazione pertinente. In

generale, le circostanze che danno luogo a una promessa e alle condizioni esimenti devono essere definite in modo da salvaguardare le eguali libertà delle parti, e da rendere la pratica un mezzo razionale mediante il quale gli uomini possono aderire e rendere stabili accordi cooperativi per il reciproco vantaggio. Inevitabilmente, non è possibile considerare adesso le numerose complicazioni al riguardo. Basterà osservare che i principi di giustizia si applicano alla pratica del promettere nello stesso modo in cui si applicano alle altre istituzioni. Di conseguenza, sono necessarie restrizioni sulle condizioni appropriate, allo scopo di assicurare l'eguale libertà. Sarebbe estremamente irrazionale accordarsi, nella posizione originaria, sull'essere vincolati da parole pronunciate durante il sonno, oppure estorte con la forza. Ciò è senza dubbio tanto irrazionale, che tendiamo a escludere questa e altre possibilità, in quanto incompatibili con il concetto (significato) di promettere. Tuttavia, non considererò il promettere come una pratica giusta per definizione, perché ciò oscura la distinzione tra la norma del promettere e gli obblighi che derivano dal principio di equità. Vi sono numerose varianti del promettere, esattamente come ve ne sono di norme contrattuali. Se una particolare pratica, come è intesa da una persona o da un gruppo, sia giusta, deve essere determinato dai principi di giustizia.

Sullo sfondo di queste osservazioni, possiamo introdurre due definizioni. Primo: una promessa *bona fide* è una promessa che sorge in accordo con la norma del promettere, quando la pratica che essa rappresenta è giusta. Una volta che la persona dice le parole: "io prometto di fare X", nelle circostanze appropriate definite da una pratica giusta, egli ha fatto una promessa *bona fide*. Secondo: il principio di fedeltà è il principio secondo cui le promesse *bona fide* vanno mantenute. Come abbiamo notato prima, è essenziale distinguere tra la norma del promettere e il principio di fedeltà. La norma è soltanto una convenzione costitutiva, mentre il principio di fedeltà è un principio morale, una conseguenza del principio di equità. Supponiamo quindi che esista una pratica giusta del promettere: allora, quando si fa una promessa, cioè quando si pronunciano le parole: "io prometto di fare X" nelle

circostanze appropriate, si fa coscientemente appello alla norma e si accettano i benefici di un assetto giusto. Assumiamo che non vi sia alcun obbligo di fare una promessa; si è liberi di farla o di non farla. Ma poiché per ipotesi la pratica è giusta, viene applicato il principio di equità, e si deve fare quanto specificato dalla norma, fare cioè X. L'obbligo di mantenere una promessa è una conseguenza del principio di equità.

Ho sostenuto che, facendo una promessa, si fa appello a una pratica sociale e si accettano i benefici che essa rende possibili. Quali sono questi benefici, e in che modo funziona la pratica? Per rispondere a questa domanda, assumiamo che la ragione standard per fare promesse è quella di costituire e rendere stabili schemi di cooperazione di scala ridotta, o tipi particolari di transazioni. Il ruolo delle promesse è analogo a quello che Hobbes attribuisce al sovrano. Proprio come il sovrano mantiene e stabilizza il sistema della cooperazione sociale conservando pubblicamente un programma efficace di sanzioni, così gli uomini, in assenza di assetti coercitivi, costituiscono e rendono stabili le loro imprese private dandosi reciprocamente la parola. Queste imprese spesso sono difficili da iniziare e da mantenere in vita. Ciò è particolarmente evidente nel caso dei patti, cioè in quelle situazioni in cui una persona deve mantenere i suoi impegni prima dell'altra. Infatti, questa persona può credere che l'altra non farà la sua parte, e quindi lo schema non entra mai in funzione. Esso è soggetto a un'instabilità del secondo tipo, anche se la persona il cui adempimento avviene più tardi lo porta realmente a termine. In simili situazioni, può non esistere alcun altro modo di assicurare la parte che mantiene i suoi impegni per prima, se non quello di farle una promessa, cioè di assumersi l'obbligo di eseguire più tardi quanto stabilito. Soltanto così è possibile rendere sicuro lo schema, di modo che entrambi possano trarre vantaggio dai benefici della loro cooperazione. La pratica del promettere esiste esattamente per questo scopo; e così, anche se consideriamo correntemente gli impegni morali come vincoli che ci vengono imposti, in alcuni casi siamo noi ad autoimporceli per il nostro vantaggio. Perciò promettere è un atto compiuto con l'intenzione pubblica di

assumere deliberatamente un obbligo la cui esistenza in quelle circostanze promuoverà i propri fini. Vogliamo che questo obbligo esista, e che la sua esistenza sia conosciuta, e vogliamo che gli altri sappiano che riconosciamo questo legame e che intendiamo tenervi fede. Poiché ci siamo avvalsi della pratica per questa ragione, in forza del principio di equità abbiamo l'obbligo di fare quanto promesso.

In questa descrizione del modo in cui il promettere (o l'aderire a patti) è usato per avviare e stabilizzare forme di cooperazione, ho seguito in larga parte Prichard.¹⁰ La sua discussione contiene tutti i punti essenziali. Come lui, ho fatto l'ipotesi che ciascuna persona sappia, o almeno creda ragionevolmente, che l'altra possiede un senso di giustizia e quindi, di norma, un desiderio effettivo di rispettare i propri obblighi *bona fide*. In mancanza di questa fiducia reciproca, le parole non conducono a nulla. In una società bene-ordinata, però, questa conoscenza esiste; quando i suoi membri fanno delle promesse, esiste un riconoscimento reciproco della loro intenzione di assumersi un obbligo, ed esiste la credenza razionale condivisa che questo obbligo sarà rispettato. Sono questo riconoscimento reciproco e questa comune conoscenza che rendono possibile la nascita e la salvaguardia di un assetto.

Non c'è bisogno di discutere ulteriormente sulla misura in cui una comune concezione della giustizia (che includa i principi di equità e di doveri naturali) e la consapevolezza pubblica della volontà degli uomini di agire nel rispetto di essa rappresentino un'importante dote collettiva. Ho già fatto notare quanto numerosi sono i vantaggi nella prospettiva del problema dell'assicurazione. È altrettanto evidente che gli uomini, avendo fiducia e confidenza l'uno nell'altro, possono usare la loro accettazione pubblica di questi principi per ampliare enormemente l'ambito e il valore degli schemi di cooperazione reciprocamente vantaggiosi. Di conseguenza, nella prospettiva della posizione originaria, è ovviamente razionale che le parti si accordino sul principio di equità. Questo principio può essere impiegato per rendere sicure queste imprese, in modi compatibili con la libertà di scelta e che non moltiplicano inutilmente gli impegni morali. Nello stesso

tempo, dato il principio di equità, vediamo la ragione per cui dovrebbe esistere la pratica del promettere come modo di stabilire liberamente un obbligo, quando ciò va a reciproco vantaggio di entrambe le parti. Un assetto del genere, ovviamente, è nell'interesse comune. Suppongo che queste considerazioni siano sufficienti a giustificare il principio di equità.

Prima di affrontare la questione del dovere e dell'obbligo politici, vorrei sottolineare diversi altri punti. In primo luogo, come illustrato dalla discussione delle promesse, la dottrina contrattualista afferma che dalla sola esistenza delle istituzioni non deriva alcun impegno morale. Persino la norma del promettere non dà luogo di per sé ad alcun obbligo morale. Per rendere conto degli obblighi fiduciari, dobbiamo assumere come premessa il principio di equità. Perciò, allo stesso modo di buona parte delle altre teorie etiche, la giustizia come equità sostiene che i doveri naturali e gli obblighi sorgono soltanto grazie ai principi etici. Essi sono quelli che verrebbero scelti nella posizione originaria. Sono questi criteri che, insieme ai fatti rilevanti delle circostanze a disposizione, determinano i nostri obblighi e i nostri doveri, e scelgono quelli che valgono come ragioni morali. Una (valida) ragione morale è un fatto che viene identificato da uno o più di questi principi come base di un giudizio. La decisione morale corretta è quella maggiormente in armonia con le massime di questo sistema di principi, quando quest'ultimo viene applicato a tutti i fatti stimati importanti. Perciò, la ragione che si rifà a un principio può essere sostenuta, ignorata, o addirittura cancellata (ridotta a nulla) da ragioni che si rifanno a uno o più principi differenti. Assumo tuttavia che, a partire dalla totalità dei fatti che si presume in qualche senso infinita, ne venga scelto un numero finito o comunque dominabile, come quelli che riguardano i casi particolari, di modo che il sistema completo ci mette in grado di pervenire a un giudizio "tutto considerato".

Al contrario, è possibile accertarsi dei requisiti istituzionali, e di quelli che in generale derivano da pratiche sociali, a partire dalle norme esistenti e dal modo in cui vanno interpretate. Per esempio, i nostri doveri e obblighi legali di cittadini sono stabiliti dal diritto,

nella misura in cui è possibile. Le norme che si applicano alle persone che partecipano a un gioco dipendono dalle regole del gioco. Se questi requisiti siano più o meno connessi a obblighi e doveri morali, è un'altra questione. Ciò vale anche se gli standard impiegati dal giudice, e da chiunque altro, nell'interpretare e applicare il diritto assomigliano ai principi del giusto e di giustizia, o sono identici a essi. Per esempio, può accadere che, in una società bene-ordinata, i due principi di giustizia siano usati dai tribunali per interpretare quelle parti della costituzione che regolano la libertà di pensiero e di coscienza, e che garantiscano un'eguale protezione da parte delle leggi.¹¹ Sebbene in questo caso sia chiaro che, se il diritto soddisfa i suoi propri standard, siamo moralmente vincolati, a parità di condizioni, a rispettarlo, ciò che il diritto prescrive e ciò che la giustizia vuole sono due cose del tutto diverse. La tendenza a fondere la norma del promettere con il principio di fedeltà (in quanto caso particolare che nasce dal principio di equità) è particolarmente forte. A prima vista, essi possono sembrare la stessa cosa; ma uno è definito dalle convenzioni costitutive esistenti, mentre l'altro è spiegato dai principi che verrebbero scelti nella posizione originaria. In questo modo, possiamo quindi distinguere due tipi di norme. I termini "dovere" e "obbligo" sono usati in contesti di entrambi i tipi; ma le ambiguità che provengono da questo uso dovrebbero essere facilmente risolvibili.

Vorrei infine osservare che la precedente descrizione del principio di fedeltà risponde a un problema posto da Prichard. Egli si domandava come fosse possibile spiegare, senza fare appello a una promessa precedente generale, o all'accordo per mantenere gli accordi, il fatto che pronunciando certe parole (avvalendosi di una convenzione) ci si vincola a compiere qualcosa, specialmente quando l'azione con cui ci si vincola è compiuta pubblicamente con la precisa intenzione, che si desidera sia riconosciuta dagli altri, di adempiere a questo obbligo. O, nelle parole di Prichard: cos'è quel qualcosa implicato dall'esistenza di accordi *bona fide*, che assomiglia molto all'accordo di mantenere gli accordi, ma che non può esserlo in senso stretto (poiché nessuno ha mai preso parte a

un simile accordo)?¹² L'esistenza di una giusta pratica del promettere in quanto sistema pubblico di regole costitutive e il principio di equità sono sufficienti per una teoria degli obblighi fiduciari. Nessuno dei due, inoltre, implica l'esistenza di un effettivo accordo precedente per mantenere i patti. L'adozione del principio di equità è puramente ipotetica; abbiamo bisogno solo del fatto che questo principio verrebbe riconosciuto. Per il resto, una volta assunta l'esistenza di una giusta pratica del promettere, in qualunque modo essa possa essere stata stabilita, il principio di equità è sufficiente per vincolare coloro che traggono vantaggio da esso, date le condizioni adeguate già descritte. Perciò, quello che corrisponde a quel qualcosa che per Prichard sembrava un precedente accordo, ma non lo era, è la giusta pratica di dare la propria parola, unita all'accordo ipotetico sul principio di equità. Naturalmente un'altra teoria etica potrebbe derivare questo principio senza usare la concezione della posizione originaria. Per il momento, non ho bisogno di sostenere che i legami fiduciari non potrebbero essere spiegati in altro modo. Ciò che mi interessa dimostrare è piuttosto che la giustizia come equità, pur usando la nozione di accordo originario, è in grado di dare una risposta soddisfacente alla domanda di Prichard.

53. Il dovere di rispettare una legge ingiusta

È chiaro che non c'è alcuna difficoltà nello spiegare perché dobbiamo rispettare leggi giuste nell'ambito di una costituzione giusta. In questo caso, i principi di dovere naturale e quello di equità stabiliscono i doveri e gli obblighi richiesti. I cittadini in generale sono vincolati dal dovere di giustizia, e coloro che hanno assunto posizioni e cariche privilegiate, o hanno tratto vantaggio per i propri interessi da certe opportunità, sono inoltre obbligati dal principio di equità a fare la loro parte. Il problema reale è in quali circostanze e in quale misura siamo tenuti a rispettare assetti ingiusti. Si è affermato talvolta che in questi casi non ci viene mai richiesto di rispettarli. Ma ciò non è vero. L'ingiustizia di una legge,

in generale, non è una ragione sufficiente per non osservarla più di quanto la validità formale della legislazione (nei termini della costituzione esistente) non è una ragione sufficiente per accettarla. Quando la struttura di base della società è ragionevolmente giusta, per quanto lo consenta lo stato di cose del momento, dobbiamo riconoscere come vincolanti leggi ingiuste, a condizione che esse non superino certi limiti di ingiustizia. Nel tentativo di discernere questi limiti, ci avviciniamo al più profondo problema del dovere e dell'obbligo politici. A questo proposito, la difficoltà è parzialmente dovuta al fatto che in questi casi esiste un conflitto di principi. Alcuni principi suggeriscono l'osservanza mentre altri ci spingono nella direzione contraria. Di conseguenza, le pretese del dovere e dell'obbligo politici devono essere bilanciate da una concezione delle priorità opportune.

C'è tuttavia un altro problema. Come abbiamo visto, i principi di giustizia (ordinati lessicalmente) appartengono alla teoria ideale (§39). Le persone nella posizione originaria assumono che i principi da esse riconosciuti, quali che siano, verranno rigorosamente osservati e seguiti da ciascuno. Perciò, i principi di giustizia risultanti sono quelli che, date condizioni favorevoli, definiscono una società perfettamente giusta. Grazie al presupposto dell'osservanza rigorosa, giungiamo a una certa concezione ideale. Quando chiediamo se, e in quali circostanze, vanno tollerati gli assetti ingiusti, affrontiamo un diverso tipo di questione. Dobbiamo accertarci del modo in cui si applica la concezione ideale della giustizia, ammesso che ciò accada davvero, ai casi in cui, invece di dover trattare le limitazioni naturali, dobbiamo affrontare l'ingiustizia. La discussione di questi problemi appartiene al settore dell'osservanza parziale della teoria non ideale. Esso include, tra l'altro, la teoria della pena e la giustizia compensativa, la guerra giusta e l'obiezione di coscienza, la disobbedienza civile e la resistenza militante. Questi sono tra i temi centrali della vita politica, ma per il momento la concezione della giustizia come equità non si applica direttamente a essi. Non tenterò di discutere questi argomenti nella loro piena generalità. In effetti, affronterò solo un frammento della teoria dell'osservanza parziale: il problema

della disobbedienza civile e dell'obiezione di coscienza. E, anche in questo caso, assumerò che il contesto sia quello di uno stato di quasi-giustizia, vale a dire uno stato in cui la struttura di base della società sia quasigiusta, con le debite riserve per ciò che è ragionevole aspettarsi in queste circostanze. Comprendere questo caso verosimilmente particolare può aiutare a chiarire problemi più complessi. Tuttavia, se vogliamo considerare la disobbedienza civile e l'obiezione di coscienza, dobbiamo prima discutere diversi punti che riguardano gli obblighi e i doveri politici.

In primo luogo, è evidente che il nostro obbligo o dovere di accettare gli assetti esistenti può essere in alcuni casi ignorato. Questi requisiti dipendono da certi principi di giustizia, che in determinate situazioni possono giustificare, tutto considerato, la non osservanza. La giustificabilità o meno della non osservanza dipende dalla misura in cui le leggi e le istituzioni sono ingiuste. Le leggi ingiuste non sono tutte sullo stesso piano, e lo stesso vale per le strategie politiche e le istituzioni. Esistono due modi in cui può sorgere l'ingiustizia: gli assetti del momento possono allontanarsi in grado variabile dagli standard pubblicamente accettati, che sono più o meno giusti; oppure gli assetti possono conformarsi alla concezione della giustizia di una società o al punto di vista della classe dominante, ma la concezione in sé può essere irragionevole, e in molti casi chiaramente ingiusta. Come abbiamo visto, alcune concezioni della giustizia sono più ragionevoli di altre (vedi §49). Anche se i due principi di giustizia, e i relativi principi di dovere naturale e obbligo, definiscono la teoria più ragionevole tra quelle della lista, vi sono altri principi che non sono irragionevoli. In effetti, alcune concezioni miste sono certamente adeguate almeno per alcuni degli scopi che ci proponiamo. Secondo una regola approssimativa, una concezione della giustizia è ragionevole in modo proporzionale alla forza degli argomenti che si possono fornire per la sua adozione nella posizione originaria. Ovviamente, questo criterio è perfettamente naturale se la posizione originaria incorpora le varie condizioni che devono essere imposte sulla scelta dei principi, e che conducono a una corrispondenza con i nostri giudizi ponderati.

Anche se è abbastanza semplice distinguere i due modi in cui le istituzioni esistenti possono essere ingiuste, una teoria praticabile del modo in cui esse influiscono sui nostri doveri e obblighi politici è un'altra questione. Quando le leggi e le strategie politiche si discostano dagli standard pubblicamente riconosciuti, presumibilmente è possibile appellarsi in una certa misura al senso di giustizia della società. Discuterò più avanti come questa condizione viene presupposta quando ci si impegna nella disobbedienza civile. Se però non viene violata la concezione prevalente della giustizia, allora la situazione è molto diversa. La linea d'azione dipende largamente dalla ragionevolezza della dottrina accettata e dai mezzi disponibili per cambiarla. Senza dubbio è possibile vivere seguendo una varietà di concezioni miste, intuizioniste e utilitariste, a condizione che non siano interpretate troppo rigorosamente. In altri casi, come quello di una società regolata da principi che privilegiano ristretti interessi di classe, può non esservi altra soluzione che opporsi alla concezione prevalente e alle istituzioni che essa giustifica, in modi che promettano un qualche successo.

In secondo luogo dobbiamo considerare la questione del perché, almeno in una situazione di quasi-giustizia, abbiamo il dovere, di norma, di rispettare non solo le leggi giuste, ma anche quelle ingiuste. Anche se alcuni autori hanno messo in dubbio questa affermazione, credo che la maggioranza la accetterebbe; soltanto pochi pensano che una sia pur minima deviazione dalla giustizia annulli il dovere di rispettare le norme esistenti. In che modo è quindi possibile spiegare questo fatto? Poiché il dovere di giustizia e il principio di equità presuppongono che le istituzioni siano giuste, è necessaria qualche altra spiegazione.¹³ È possibile rispondere a questa domanda se si postula una società quasi-giusta, in cui esista un regime costituzionale attuabile che più o meno soddisfi i principi di giustizia. Suppongo quindi che il sistema sociale sia per gran parte bene-ordinato, anche se, ovviamente, non perfettamente ordinato, poiché in questo caso non sorgerebbe il problema di rispettare o meno leggi e politiche ingiuste. Con queste assunzioni, la precedente descrizione di una costituzione giusta

come esempio di giustizia procedurale imperfetta (§31) fornisce una risposta.

Ricordiamo che in un'assemblea costituente lo scopo delle parti è di trovare tra le costituzioni giuste (quelle che soddisfano il principio di eguale libertà) quella che ha le maggiori probabilità di condurre a una legislazione giusta ed efficace, alla luce dei fatti generali che riguardano la società in questione. La costituzione viene considerata come la costruzione di una procedura giusta ma imperfetta, nella misura in cui le circostanze consentono di assicurare un risultato giusto. È imperfetta poiché non esiste alcun processo politico realizzabile che garantisca che le leggi in accordo con essa sono giuste. Non è possibile ottenere una giustizia procedurale perfetta negli affari politici. Il processo costituente deve inoltre affidarsi in larga misura a qualche forma di votazione. Per semplicità, suppongo che una variante della regola di maggioranza, opportunamente circoscritta, rappresenti una necessità pratica. Le maggioranze (o le coalizioni di minoranze) sono però destinate a commettere errori, se non a causa di una mancanza di conoscenza e di giudizio, per via della loro prospettiva interessata e ristretta. Ciò nonostante, il nostro dovere naturale di sostenere le istituzioni giuste ci vincola a rispettare leggi e politiche ingiuste, o perlomeno a non opporci a esse mediante mezzi illegali sino a quando non superino certi limiti di ingiustizia. Poiché ci viene richiesto di sostenere una giusta costituzione, dobbiamo concordare con uno dei suoi principi essenziali, quello maggioritario. Di conseguenza, in uno stato di quasi-giustizia, abbiamo normalmente il dovere di rispettare le leggi ingiuste, in virtù del nostro dovere di sostenere una costituzione giusta. Dati gli uomini così come essi sono, vi sono molte occasioni in cui entrerà in gioco questo dovere.

La dottrina contrattualista ci conduce naturalmente a domandarci in qual modo potremmo mai acconsentire a una norma costituzionale che ci richiedesse di rispettare leggi che consideriamo ingiuste. Ci si può chiedere: com'è possibile che, liberi e ancora privi di vincoli, siamo in grado di accettare razionalmente una procedura che può decidere in senso contrario

alle nostre opinioni, e attuare invece quelle degli altri?¹⁴ La risposta è sufficientemente chiara se si adotta il punto di vista dell'assemblea costituente. Primo: tra le poco numerose procedure praticabili che abbiano una qualche probabilità di essere accettate, non ce n'è alcuna che deciderebbe sempre in nostro favore. Secondo, l'acconsentire a una di queste procedure è certamente preferibile a una totale mancanza di accordi. La situazione è analoga a quella della posizione originaria, in cui le parti rinunciano a qualunque speranza di un egoismo da *free-rider*: questa alternativa è la prima scelta (o la seconda dopo di essa) di ciascuno (sorvolando sul vincolo di generalità), ma è ovviamente inaccettabile per chiunque altro. Sebbene le parti nella fase dell'assemblea costituente si siano affidate ai principi di giustizia, esse devono similmente farsi qualche concessione reciproca allo scopo di far funzionare un regime costituzionale. Anche con le migliori intenzioni, le loro opinioni di giustizia sono destinate a scontrarsi. Perciò, quando scelgono una costituzione e adottano una forma di maggioranza, le parti accettano il rischio di sopportare i difetti della propria reciproca conoscenza e senso di giustizia, allo scopo di godere i vantaggi di un'efficace procedura legislativa. Non c'è altro modo di gestire un regime democratico.

Ciò nonostante, quando le parti adottano il principio maggioritario, accettano di tollerare leggi ingiuste solo a certe condizioni. Approssimativamente, il peso dell'ingiustizia nel lungo periodo dovrebbe essere ripartito più o meno equamente per i diversi gruppi sociali, e le difficoltà causate dalle politiche ingiuste non dovrebbero pesare troppo gravemente su alcun caso particolare. Perciò, il dovere dell'osservanza è problematico per le minoranze permanenti, che hanno sopportato l'ingiustizia per lunghi anni. Non ci viene certamente richiesto di rimanere passivi di fronte alla negazione delle libertà fondamentali nostre e altrui, poiché questa richiesta non avrebbe potuto essere compresa nel significato del dovere di giustizia nella posizione originaria, né avrebbe potuto essere compatibile con una comprensione dei diritti della maggioranza in una assemblea costituente. Sottomettiamo invece la nostra condotta all'autorità democratica solo nella misura

necessaria a condividere equamente le inevitabili imperfezioni di un sistema costituzionale. Accettare queste difficoltà significa semplicemente riconoscere e avere intenzione di lavorare entro i limiti imposti dalle circostanze della vita umana. Alla luce di questi fatti, abbiamo il dovere naturale di civiltà [*civilities*] di non fare appello ai difetti degli assetti sociali come scuse troppo facili per non rispettarli, e di non sfruttare le inevitabili scappatoie delle norme per privilegiare i nostri interessi. Il dovere di civiltà impone una debita accettazione dei difetti delle istituzioni, e una certa riluttanza a trarre vantaggio da essi. In assenza di un riconoscimento di questo dovere, la fiducia e la confidenza reciproche tendono a venire meno. Quindi, almeno in uno stato di quasi-giustizia, esiste in genere un dovere (e per alcuni anche l'obbligo) di rispettare leggi ingiuste, a condizione che esse non superino certi livelli di ingiustizia. Questa conclusione non è molto più forte di quella che asserisce il dovere di rispettare leggi giuste. Essa ci conduce tuttavia un passo più in là, poiché copre una gamma più ampia di situazioni; e, cosa molto più importante, ci dà un'idea delle domande che bisogna porre per accertarci del nostro dovere politico.

54. *Lo status della regola di maggioranza*

Risulta con evidenza dalle precedenti osservazioni che la procedura della regola di maggioranza, in qualunque modo venga definita o circoscritta, ha una posizione subordinata in quanto meccanismo procedurale. La sua giustificazione dipende del tutto dai fini politici che la costituzione è designata a raggiungere, e quindi dai due principi di giustizia. Ho assunto che una qualche forma di regola di maggioranza sia giustificata, in quanto modo migliore a disposizione per assicurare una legislazione giusta ed efficace. Essa è compatibile con l'eguale libertà (§36) e ha una certa naturalezza; se infatti si consente il prevalere della minoranza, non esiste un criterio chiaro per selezionare chi deve decidere, e viene così violata l'eguaglianza. Una parte fondamentale del principio

maggioritario è quella secondo cui la procedura dovrebbe soddisfare le condizioni della giustizia di sfondo. In questo caso, le condizioni sono quelle della libertà politica – la libertà di parola e di riunione, quella di prendere parte agli affari pubblici e di influenzare con l'uso di mezzi costituzionali il corso della legislazione – e la garanzia dell'equo valore di queste libertà. Senza di ciò non risulta soddisfatto il primo principio di giustizia; ma anche quando esso è presente, non c'è alcuna sicurezza di una legislazione giusta.¹⁵

Non c'è quindi nulla di vero nell'idea che la volontà della maggioranza sia giusta. In effetti, nessuna delle concezioni tradizionali della giustizia ha sostenuto questa dottrina, e si è sempre affermato che il risultato delle votazioni è soggetto a principi politici. Anche se, in date circostanze, è giustificato il fatto che la maggioranza (opportunamente definita e circoscritta) abbia il diritto costituzionale di legiferare, ciò non implica che le leggi promulgate siano giuste. La disputa di sostanza sulla regola di maggioranza riguarda la sua struttura ottimale e la questione se i vincoli costituzionali siano meccanismi efficaci e ragionevoli per rafforzare l'equilibrio globale della giustizia. Spesso queste limitazioni possono essere impiegate da minoranze arroccate nella difesa dei loro vantaggi illeciti. Questa è una faccenda di giudizio politico, e non fa parte della teoria della giustizia. Basterà notare che mentre, di norma, i cittadini sottomettono la loro condotta all'autorità democratica, riconoscono cioè che il risultato di una votazione stabilisce una norma vincolante, a parità di condizioni non fanno lo stesso con il proprio giudizio.

Ora vorrei prendere in considerazione la posizione del principio maggioritario nella procedura ideale che costituisce una parte della teoria della giustizia. Una costituzione giusta è definita come una costituzione che sarebbe oggetto di accordo in un'assemblea costituente, da parte di delegati razionali guidati dai due principi di giustizia. Quando giustificiamo una costituzione, cerchiamo di mostrare che essa verrebbe adottata in quelle condizioni. Allo stesso modo, le leggi e le politiche giuste sono quelle che verrebbero fatte da legislatori razionali che, nello stadio

legislativo, agiscano nell'ambito di una giusta costituzione, e che stiano coscienziosamente tentando di seguire come loro standard i due principi di giustizia. Quando critichiamo leggi e strategie politiche, stiamo tentando di mostrare che esse non verrebbero scelte se si usasse questa procedura ideale. Poiché persino i legislatori razionali raggiungerebbero spesso conclusioni diverse, votare è necessario anche in condizioni ideali. Le restrizioni sull'informazione non garantiranno l'accordo, poiché le tendenze dei fatti sociali generali saranno spesso ambigue e di difficile valutazione.

Una legge o una strategia politica sono sufficientemente giuste, o almeno non ingiuste, se, quando tentiamo di immaginare il modo in cui si realizzerebbe la procedura ideale, concludiamo che buona parte delle persone che vi prendono parte, e attuano le sue convenzioni, approverebbe quella legge o quella strategia politica. Nella procedura ideale, la decisione raggiunta non è un compromesso, cioè un affare concluso tra opposte parti che cercano di fare i propri interessi. Il dibattito legislativo deve essere concepito non come una lotta di interessi, ma come un tentativo di trovare la migliore politica definita dai principi di giustizia. Suppongo quindi, come parte della teoria della giustizia, che l'unico desiderio di un legislatore imparziale sia quello di prendere la decisione corretta al riguardo, sulla base dei fatti generali di cui è a conoscenza. Egli deve votare soltanto secondo il suo giudizio. Il risultato del voto dà una valutazione di ciò che è maggiormente in armonia con la concezione della giustizia.

Se ci chiediamo quante sono le probabilità che l'opinione della maggioranza sia corretta, risulta evidente che la procedura ideale possiede una certa analogia con il problema di giungere al giudizio più attendibile sondando statisticamente le opinioni di un gruppo di esperti.¹⁶ In questo caso, gli esperti sono i legislatori razionali in grado di assumere una prospettiva obiettiva grazie alla loro imparzialità. Il suggerimento, che si rifà a Condorcet, è che, se la probabilità di un giudizio corretto da parte del legislatore rappresentativo è maggiore di quella di uno sbagliato, allora la probabilità che il voto della maggioranza sia corretto aumenta in

modo proporzionale a quella della correttezza della decisione del legislatore rappresentativo.¹⁷ Possiamo quindi essere indotti a supporre che, se molte persone razionali dovessero tentare di simulare le condizioni di una procedura razionale e ragionassero e discutessero di conseguenza in ogni caso, una vasta maggioranza sarebbe quasi certamente nel giusto. Ma questo sarebbe un errore. Dobbiamo non soltanto essere sicuri del fatto che, da parte del legislatore rappresentativo, vi sia una maggiore probabilità di un giudizio corretto piuttosto che sbagliato, ma dobbiamo anche mettere in chiaro che i voti di persone diverse non sono indipendenti. Poiché i loro punti di vista verranno influenzati dallo svolgimento della discussione, non è possibile applicare i tipi più semplici di ragionamento probabilistico.

Nondimeno, assumiamo di norma che una discussione condotta in modo ideale tra numerose persone abbia maggiori probabilità di giungere alla conclusione corretta (se necessario per mezzo di un voto) di quante ne abbia la decisione che una qualunque tra loro prende da sola. Perché le cose dovrebbero andare così? Nella vita quotidiana, lo scambiare opinioni con gli altri diminuisce la nostra parzialità e allarga i nostri orizzonti; siamo condotti a vedere le cose nella prospettiva degli altri, e comprendiamo i limiti della nostra visione. Ma, nel processo ideale, il velo di ignoranza sta a significare che i legislatori sono già imparziali. I benefici provenienti dalla discussione stanno nel fatto che anche i legislatori rappresentativi hanno limiti nella conoscenza e nella capacità di ragionare. Nessuno di loro conosce tutto ciò che gli altri conoscono, o può fare proprio le stesse inferenze che essi possono fare in comune. La discussione è un mezzo per combinare le informazioni e allargare l'ambito dei temi. Gli effetti della deliberazione comune sembrano destinati a migliorare le cose, perlomeno con il passare del tempo.

Arriviamo così al problema di tentare di formulare una struttura ideale della deliberazione pubblica per le questioni di giustizia, un insieme di norme ben studiate allo scopo di dirigere le maggiori capacità conoscitive e di ragionamento del gruppo a una migliore approssimazione, se non al raggiungimento, del giudizio

corretto. Tuttavia non mi occuperò della questione. Ciò che conta è che la procedura idealizzata faccia parte della teoria della giustizia. Ho menzionato alcune delle sue caratteristiche con lo scopo di chiarire ciò che essa significa. Più la nostra concezione di come questa procedura potrebbe essere realizzata in condizioni favorevoli diventa definita, più si fa stabile l'indirizzo fornito alle nostre riflessioni dalla sequenza a quattro stadi. In questo caso, infatti, abbiamo un'idea più precisa del modo in cui le leggi e le politiche verrebbero valutate, alla luce dei fatti generali riguardanti la società. Spesso è possibile capire chiaramente il senso intuitivo della domanda su come risulteranno le deliberazioni nello stadio legislativo, a condizione che siano condotte in modo adeguato.

Si può ulteriormente chiarire la procedura ideale, osservando che essa si trova in contrasto con un meccanismo ideale di mercato. Così, dando per scontata la validità delle assunzioni classiche sulla concorrenza perfetta, e supponendo che non vi siano né sprechi né esternalità, si ottiene come risultato una configurazione economica efficiente. Il mercato ideale è una procedura perfetta rispetto all'efficienza. Una caratteristica peculiare del meccanismo di mercato ideale, in quanto distinto dal processo politico ideale condotto da legislatori razionali e imparziali, è quella di raggiungere un risultato efficiente, anche se ciascuno ricerca il proprio vantaggio. In effetti, si presume che questo sia il modo in cui si comportano normalmente gli agenti economici. Quando le aziende e le famiglie comprano e vendono allo scopo di massimizzare i profitti o le soddisfazioni, non danno un giudizio sulla configurazione economica che risulta più efficiente dal punto di vista sociale in base alla distribuzione delle dotazioni iniziali. Essi invece promuovono i propri fini nei modi permessi dalle norme, e qualunque giudizio essi danno proviene dal loro punto di vista. È il sistema nel suo complesso che, per così dire, dà il giudizio di efficienza, e questo giudizio deriva dalle numerose e diverse fonti di informazione fornite dalle attività delle aziende e delle famiglie. Il sistema dà una risposta anche se gli individui non hanno alcuna opinione riguardo a questo problema, e spesso non ne conoscono neppure il significato.

Perciò, nonostante certe somiglianze tra il mercato e le elezioni, il meccanismo di mercato e la procedura legislativa ideali sono diversi in punti cruciali. Essi mirano a raggiungere scopi diversi: il primo, quello dell'efficienza, il secondo, se possibile, quello della giustizia. Ma mentre il mercato ideale è una procedura perfetta rispetto al suo obiettivo, una legislatura sia pure ideale è una procedura imperfetta. Non sembra esistere alcun modo di caratterizzare una procedura realizzabile che dia la garanzia di condurre a una legislazione giusta. Una conseguenza di questo fatto è che, mentre un cittadino può essere vincolato a rispettare le politiche in vigore, a parità di condizioni non gli si richiede di pensare che queste sono giuste, e sarebbe sbagliato da parte sua far dipendere dal voto il proprio giudizio. Ma, in un sistema di mercato perfetto, nella misura in cui un agente economico ha una qualunque opinione, deve supporre che il risultato sia realmente efficiente. Sebbene la famiglia o l'azienda non abbiano ottenuto tutto ciò che volevano, devono riconoscere che, data la distribuzione iniziale, è stata raggiunta una situazione di efficienza. Però non è possibile richiedere il parallelo riconoscimento del risultato del processo legislativo riguardante le questioni di giustizia, perché, come è naturale, sebbene le costituzioni storiche debbano mirare, nella misura del possibile, a operare le stesse determinazioni della procedura legislativa ideale, esse sono destinate in pratica a essere inferiori a ciò che è giusto. Ciò non accade soltanto perché, allo stesso modo dei mercati reali, esse non riescono a conformarsi alla loro controparte ideale, ma anche perché quest'ultima è una procedura imperfetta. Una costituzione giusta deve affidarsi in una certa misura ai cittadini e ai legislatori, che adottano una prospettiva più ampia ed esercitano un buon giudizio nell'applicare i principi di giustizia. Sembra non esista alcun modo che permetta loro di assumere una prospettiva ristretta o interessata, per poi regolare il processo in modo che esso conduca a un risultato giusto. Almeno fino a ora, non esiste una teoria delle costituzioni giuste come procedure che conducono a una giusta legislazione, corrispondente alla teoria dei mercati concorrenziali come procedure che danno un risultato di efficienza. E ciò

sembrerebbe implicare che l'applicazione della teoria economica al processo costituzionale reale soffre di gravi limitazioni, nella misura in cui è influenzata in quanto condotta politica dal senso di giustizia degli uomini, come deve accadere in ogni società accettabile, e nella misura in cui una legislazione giusta è lo scopo sociale primario (§76). Sicuramente la teoria economica non si accorda con la procedura ideale.¹⁸

Queste osservazioni sono confermate da una ulteriore differenza. Nel meccanismo ideale di mercato, si dà un certo peso all'intensità relativa del desiderio. Una persona può spendere la maggior parte del proprio reddito nelle cose che più desidera e in questo modo incoraggiare, insieme ad altri acquirenti, l'uso delle risorse nei modi che preferisce. Il mercato consente una serie di sottili aggiustamenti graduati in risposta all'equilibrio globale delle preferenze e alla relativa prevalenza di certe esigenze. Nella procedura legislativa ideale non c'è nulla che corrisponda a ciò. Ogni legislatore razionale deve votare in conformità alla sua opinione su quali leggi e politiche si uniformino meglio ai principi di giustizia. Non si dà, o non si dovrebbe dare, alcun peso speciale alle opinioni in cui si ha maggior fiducia, o ai suffragi di coloro che fanno sapere che far parte della minoranza causerà loro gravi dispiaceri (§37). Un simile criterio di voto è ovviamente concepibile, ma non esiste alcun motivo perché esso venga adottato nella procedura ideale. Anche tra persone razionali e imparziali, non sembra che coloro che hanno maggiore fiducia nelle proprie opinioni abbiano maggiori probabilità di avere ragione. Alcuni possono essere più sensibili di altri alle complessità del caso. Nella definizione del criterio per una legislazione giusta, vogliamo sottolineare il peso dei giudizi ponderati collettivi, raggiunti quando ciascuno, in condizioni ideali, fa del suo meglio per applicare i principi corretti. L'intensità del desiderio o la forza delle convinzioni sono irrilevanti quando sono in gioco questioni di giustizia.

Ciò esaurisce il tema delle differenze tra il processo ideale legislativo e il mercato ideale. Ora vorrei far notare l'uso della procedura della regola di maggioranza come modo per raggiungere

un accordo politico. Come abbiamo visto, la regola di maggioranza viene adottata come modo più adeguato per realizzare certi fini definiti precedentemente per mezzo dei principi di giustizia. Tuttavia, qualche volta questi principi non pongono condizioni chiare e distinte. Ciò non sempre accade perché la materia è complicata e ambigua, o difficile da esaminare e valutare. La stessa natura dei principi può lasciare aperto un campo di opzioni, invece di indurre a scegliere un'alternativa particolare. Per esempio, il tasso di risparmio è specificato soltanto all'interno di certi limiti; l'idea fondamentale del principio di giusto risparmio deve escludere certi estremi. Infine, quando applichiamo il principio di differenza, desideriamo includere il bene primario del rispetto di sé tra le prospettive dei meno avvantaggiati; ed esiste una varietà di modi, compatibili con il principio di differenza, di tener conto di questo valore. La misura in cui questo bene, e gli altri a esso collegati, debbano pesare nell'indice [dei beni primari] deve essere decisa tenendo presenti le caratteristiche generali della società particolare, e per mezzo di ciò che è razionale desiderino i suoi membri più svantaggiati nello stadio legislativo. In simili casi, quindi, i principi di giustizia stabiliscono una certa gamma all'interno della quale dovrebbero situarsi il tasso di risparmio e l'importanza attribuita al rispetto di sé. Essi non dicono però dove, entro questa gamma, dovrebbe cadere la scelta.

In queste situazioni si applica il principio dell'accordo politico; se la legge effettivamente votata si trova, per quanto accertabile, all'interno della gamma di quelle che potrebbero essere ragionevolmente appoggiate da legislatori razionali che tentano di seguire i principi di giustizia, allora la decisione della maggioranza, anche se non definitiva, è in pratica dotata di autorità. La situazione è quella della giustizia procedurale quasi pura. Per scegliere una politica entro i limiti concessi, dobbiamo affidarci all'effettivo sviluppo della discussione nello stadio legislativo. Questi casi non sono esempi di giustizia procedurale pura, poiché l'esito non definisce letteralmente il risultato giusto. Accade semplicemente che coloro i quali sono in disaccordo con la decisione presa non possano dimostrare convincentemente il loro

punto di vista entro il contesto della concezione pubblica della giustizia. La questione non può essere risolta in modo preciso. Nella pratica, non c'è dubbio che i partiti politici prenderanno posizioni differenti su questo genere di temi. Lo scopo del progetto costituzionale è quello di assicurare, se possibile, che gli interessi delle classi sociali non distorcano l'accordo politico al punto di farlo avvenire al di fuori dei limiti permessi.

55. La definizione della disobbedienza civile

Intendo ora illustrare il contenuto dei principi dell'obbligo e del dovere naturale presentando una teoria della disobbedienza civile. Come ho già fatto notare, questa teoria vale solo per il caso speciale di una società quasi-giusta, che risulta per la maggior parte bene-ordinata, ma in cui accadono alcune gravi violazioni della giustizia. Poiché presuppongo che una condizione di quasi-giustizia richieda un regime democratico, la teoria riguarderà il ruolo e l'appropriatezza della disobbedienza civile nei riguardi di un'autorità democratica legittimamente istituita. Essa non si applica ad altre forme di governo né, se non incidentalmente, ad altre forme di dissenso o di resistenza. Non discuterò questo tipo di protesta, insieme alla resistenza e all'azione militante, in quanto tattiche per trasformare o addirittura rovesciare un sistema ingiusto e corrotto. In questo caso, non esiste alcuna difficoltà riguardo a simili azioni. Se qualunque mezzo è giustificato in vista di questo fine, allora lo è sicuramente l'opposizione non violenta. Il problema della disobbedienza civile, come lo interpreto io, sorge soltanto all'interno di uno stato democratico più o meno giusto, e per quei cittadini che riconoscono e accettano la legittimità della costituzione. La difficoltà appartiene ai conflitti tra doveri. A che punto il dovere di rispettare leggi poste in vigore da una maggioranza legislativa (o atti esecutivi sostenuti da una tale maggioranza) smette di essere vincolante, alla luce del diritto di difendere le proprie libertà e del dovere di opporsi all'ingiustizia? Questo problema coinvolge la natura e i limiti della regola di

maggioranza. Per questa ragione, il problema della disobbedienza civile è una prova cruciale per qualunque teoria delle basi morali della democrazia.

Una teoria costituzionale della disobbedienza civile è formata da tre parti. Primo: definisce questo genere di dissenso e lo separa dalle altre forme di opposizione democratica all'autorità. Queste ultime spaziano dalle dimostrazioni autorizzate e dalle violazioni della legge, il cui scopo è presentare casi esemplari davanti ai tribunali, alla resistenza organizzata e ad azioni militanti. La teoria specifica la posizione della disobbedienza civile entro questo spettro di possibilità. Secondo: essa stabilisce le ragioni della disobbedienza civile e le condizioni in cui una simile azione è giustificata in un regime democratico (più o meno) giusto. Terzo: la teoria dovrebbe spiegare il ruolo della disobbedienza civile in un sistema costituzionale, e rendere conto dell'appropriatezza di questo modo di protesta in una società libera.

È necessaria un'avvertenza, prima di affrontare questi argomenti. Non dovremmo aspettarci troppo da una teoria della disobbedienza civile, anche se costruita per circostanze speciali. Principi precisi che decidano direttamente casi reali sono chiaramente fuori luogo. Al contrario, una teoria utile definisce una prospettiva all'interno della quale è possibile affrontare il problema della disobbedienza civile; essa identifica le considerazioni pertinenti, e ci aiuta ad assegnare loro un peso corretto nei casi più importanti. Se, dopo adeguata riflessione, la teoria riguardante questi temi sembra aver reso più chiara la nostra visione e più coerenti i nostri giudizi ponderati, allora è stata fruttuosa. La teoria ha fatto ciò che per il momento ci si poteva ragionevolmente aspettare che facesse: ridurre cioè la disparità tra le convinzioni di coscienza di coloro che accettano i principi base di una società democratica.

Inizierò definendo la disobbedienza civile come un atto di coscienza pubblico, non violento, e tuttavia politico, contrario alla legge, in genere compiuto con lo scopo di produrre un cambiamento nelle leggi o nelle politiche del governo.¹⁹ Agendo in questo modo, ci si rivolge al senso di giustizia della maggioranza

della comunità e si dichiara che, secondo le proprie opinioni ponderate, non vengono rispettati i principi della cooperazione sociale tra uomini liberi ed eguali. Un commento preliminare a questa definizione è che essa non richiede che l'atto di disobbedienza civile infranga la medesima legge che viene contestata.²⁰ Essa permette quella che alcuni hanno chiamato disobbedienza civile sia diretta che indiretta. E questo è ciò che una definizione dovrebbe fare, poiché talvolta vi sono valide ragioni per non violare la legge o l'azione politica che si ritiene ingiusta. Si può invece disobbedire ai regolamenti del traffico o alle norme sulla proprietà, allo scopo di far conoscere il proprio caso. Perciò, se il governo fa una legge dura e imprecisa contro il tradimento, non sarebbe appropriato commettere un tradimento come modo per opporvisi e, in ogni caso, la pena dovrebbe essere molto maggiore di quanto uno sarebbe ragionevolmente pronto ad accettare. In altri casi, non c'è modo di violare direttamente l'azione politica del governo, come nel caso riguardi gli affari esteri o influisca su un'altra parte del paese. Un secondo commento è che l'atto di disobbedienza civile è realmente considerato contrario alla legge, perlomeno nel senso che coloro che lo intraprendono non stanno semplicemente presentando un caso esemplare per una sentenza costituzionale; essi sono pronti a opporsi alla legge anche se dovesse essere mantenuta. In un regime costituzionale, per esempio, un tribunale può patteggiare in ultima istanza per i dissenzienti e dichiarare incostituzionale la legge o l'azione politica contestata. Accade quindi che spesso esista un'incertezza nel considerare l'azione del dissenziente illegale o no. Ma questo è soltanto un elemento di complicazione. Coloro che usano la disobbedienza civile per protestare contro le leggi ingiuste non sono pronti a rinunciare qualora i tribunali dovessero da ultimo essere in disaccordo con loro, per quanto avrebbero potuto essere soddisfatti della decisione contraria.

Bisognerebbe anche osservare che la disobbedienza civile è un atto politico, non soltanto perché si indirizza alla maggioranza che detiene il potere politico, ma anche perché è un atto guidato e giustificato da principi politici, cioè dai principi di giustizia che

regolano la costituzione e le istituzioni sociali in genere. Nel giustificare la disobbedienza civile, non si fa appello ai principi della moralità personale o alle dottrine religiose, sebbene possano coincidere con le proprie istanze e appoggiarle; e non c'è bisogno di dire che la disobbedienza civile non può essere fondata soltanto sull'interesse personale o di gruppo. Si fa invece appello alla concezione della giustizia pubblicamente condivisa che sottostà all'ordinamento politico. Si presuppone che in un regime democratico ragionevolmente giusto esista una concezione pubblica della giustizia in riferimento alla quale i cittadini regolano i propri affari politici e interpretano la costituzione. La violazione deliberata e insistente dei principi fondamentali di questa concezione, per un qualunque periodo di tempo abbastanza esteso, e in modo particolare la violazione delle eguali libertà fondamentali, provoca la soggezione o la resistenza. Impegnandosi nella disobbedienza civile, una minoranza costringe la maggioranza a pensare se desidera che le proprie azioni siano interpretate in questo modo, o se desidera, in considerazione del comune senso di giustizia, riconoscere le legittime pretese della minoranza.

Un altro punto è rappresentato dal fatto che la disobbedienza civile è un atto pubblico. Essa non soltanto si indirizza a principi pubblici, ma si compie in pubblico. Ci si impegna in essa in modo evidente e dandone regolare avviso; essa non è né segreta né riservata. La si può paragonare al discorso pubblico, ed essendo una forma di appello politico, un'espressione di una convinzione politica profonda e consapevole, ha luogo in sede pubblica. Per questa e altre ragioni, la disobbedienza civile è non violenta. Essa tenta di non ricorrere all'uso della violenza, in particolar modo contro le persone, non a causa di un rifiuto di principio dell'uso della forza, ma per il significato profondo della stessa azione. Impegnarsi in azioni violente che possono danneggiare o ferire è incompatibile con la disobbedienza civile in quanto forma di appello politico. In realtà, qualsiasi interferenza con i diritti civili degli altri tende a oscurare la connotazione di disobbedienza civile di un'azione. Talvolta, se l'appello fallisce il suo obiettivo, si può successivamente intraprendere una vigorosa resistenza. Tuttavia, la

disobbedienza civile dà voce a convinzioni profondamente e consapevolmente sostenute; anche se può fornire un avvertimento e un monito, non è di per sé una minaccia.

La disobbedienza civile è non violenta anche per un'altra ragione. Esprime una disobbedienza alla legge nei limiti della fedeltà a essa, sebbene si trovi al suo margine esterno.²¹ La legge viene infranta, ma la fedeltà a essa si esprime mediante la natura pubblica e non violenta dell'atto, grazie alla volontà di accettare le conseguenze legali della propria condotta.²² La fedeltà alla legge aiuta a stabilire che, nella maggioranza dei casi, l'atto è davvero compiuto in modo politicamente consapevole e sincero, e che intende rivolgersi al senso di giustizia del pubblico. Essere completamente schietti e non violenti significa dare prova della propria sincerità, poiché non è semplice convincere un altro che i propri atti sono secondo coscienza, o addirittura esserne sicuri di fronte a se stessi. È senza dubbio possibile immaginare un sistema giuridico in cui il credere in coscienza che la legge è ingiusta è accettato come difesa per la non osservanza. Un sistema del genere può essere fatto funzionare da uomini di grande onestà e dotati di una completa, reciproca fiducia. Ma, nel nostro stato di cose, uno schema simile sarebbe presumibilmente instabile, anche in uno stato di quasi-giustizia. Dobbiamo pagare un certo prezzo per convincere gli altri che le nostre azioni possiedono, secondo la nostra prospettiva accuratamente ponderata, una base morale sufficiente nelle convinzioni politiche della comunità.

La disobbedienza civile è stata definita in modo da venirsi a trovare tra la protesta legale e la presentazione di casi esemplari da un lato, e l'obiezione di coscienza e le varie forme di resistenza dall'altro. In questa gamma di possibilità, essa rappresenta una forma di dissenso ai limiti della fedeltà alla legge. La disobbedienza civile così intesa è chiaramente distinta dall'azione militante e dall'ostruzionismo attivo; essa è ben lontana dalla resistenza violenta organizzata. Per esempio, un militante si oppone in modo molto più profondo al sistema politico esistente. Egli non lo accetta come qualcosa di quasi o di ragionevolmente giusto; crede che il sistema devii ampiamente dai principi che professa, o persegua una

concezione della giustizia completamente sbagliata. Anche se la sua azione è, nei suoi propri termini, secondo coscienza, egli non fa appello al senso di giustizia della maggioranza (o di coloro che detengono il reale potere politico), poiché pensa che il loro senso di giustizia sia errato, o comunque privo di efficacia. Egli cerca invece di attaccare la visione prevalente della giustizia, o di costringere a uno spostamento nella direzione desiderata, per mezzo di atti pianificati di destabilizzazione, resistenza e simili. Il militante può perciò tentare di sottrarsi alle sanzioni, poiché non è disposto ad accettare le conseguenze giuridiche della sua violazione della legge; ciò significherebbe non solo affidarsi a forze di cui egli non crede sia possibile fidarsi, ma anche esprimere un riconoscimento della legittimità della costituzione cui si oppone. In questo senso, l'azione militante non si situa all'interno dei vincoli di fedeltà alla legge, ma rappresenta un'opposizione più profonda all'ordinamento giuridico. La struttura di base viene considerata così ingiusta o talmente deviante rispetto agli ideali che essa stessa professa che occorre tentare di preparare la via a un mutamento radicale o addirittura rivoluzionario. Ciò dovrà essere fatto stimolando nella gente la consapevolezza della necessità dell'introduzione di riforme fondamentali. In certe circostanze, l'azione militante e altri tipi di resistenza sono certamente giustificati; non mi occuperò tuttavia di questi casi. Come ho detto, mi prefiggo lo scopo limitato di definire un concetto di disobbedienza civile, e di comprendere il suo ruolo in un regime costituzionale quasi-giusto.

56. La definizione dell'obiezione di coscienza

Per quanto abbia distinto la disobbedienza civile dall'obiezione di coscienza, non ho ancora spiegato quest'ultima nozione; è quello che farò adesso. Bisogna tuttavia riconoscere che separare queste due idee significa dare una definizione di disobbedienza civile più ristretta di quella tradizionale; è infatti normale considerare la disobbedienza civile in un senso più ampio, come una qualsiasi mancata osservanza alla legge per ragioni di

coscienza, perlomeno quando non è segreta e non implica l'uso della forza. Il saggio di Thoreau è caratteristico, se non esaustivo, per questo significato tradizionale.²³ Credo che l'utilità del senso più ristretto apparirà chiara, una volta esaminata la definizione dell'obiezione di coscienza.

L'obiezione di coscienza è la mancata osservanza a un'ingiunzione giuridica o a un provvedimento amministrativo più o meno diretti. Si tratta di un'obiezione nel senso che ci viene rivolto un ordine e, data la natura della situazione, il nostro acconsentirvi o meno è noto all'autorità. Esempio tipico è quello dei primi cristiani che si rifiutavano di compiere certi atti di devozione prescritti dallo stato pagano, e il rifiuto dei testimoni di Geova di salutare la bandiera. Altri esempi sono rappresentati dalla volontà di un pacifista di non entrare nelle forze armate, o da quella di un soldato di non obbedire a un ordine che egli considera chiaramente contrario alla legge morale che si applica in guerra. O ancora, nel caso di Thoreau, il rifiuto di pagare un'imposta per il motivo che il farlo renderebbe responsabili di una grave ingiustizia nei confronti di un altro. Si presuppone che l'azione di un uomo sia nota alle autorità, per quanto uno possa in alcuni casi desiderare di occultarla. Nel caso essa sia segreta, si può parlare di un'evasione consapevole piuttosto che di un'obiezione di coscienza. Le violazioni segrete di una legge sugli schiavi fuggitivi sono esempi di evasione consapevole.²⁴

Vi sono numerosi contrasti tra l'obiezione di coscienza (o l'evasione) e la disobbedienza civile. In primo luogo, l'obiezione di coscienza non è una forma di appello che si richiama al senso di giustizia della maggioranza. Atti simili, naturalmente, non sono generalmente nascosti o segreti, poiché spesso occultarli è in ogni modo impossibile. Si rifiuta semplicemente per ragioni di coscienza di obbedire a un ordine o di osservare un'ingiunzione giuridica. Non si fa appello alle convinzioni della comunità, e in questo senso l'obiezione di coscienza non è un atto compiuto in pubblico. Coloro che sono pronti a rifiutare obbedienza riconoscono che può non esistere alcuna base per la comprensione reciproca; essi non cercano le occasioni di disobbedienza come modo per enunciare la

loro causa. Essi aspettano piuttosto il momento buono in cui non sorgerà la necessità di disobbedire. Sono meno ottimisti di coloro che si impegnano nella disobbedienza civile, e possono anche non avere alcuna aspettativa per il cambiamento di leggi e di politiche. La situazione può non concedere loro il tempo di argomentare a favore del loro caso, o ancora può non esistere alcuna probabilità che la maggioranza recepisca le loro pretese.

L'obiezione di coscienza non è necessariamente basata su principi politici; essa può essere fondata su principi religiosi o di altro genere, a seconda dell'ordinamento costituzionale. La disobbedienza civile è un appello a una concezione di giustizia condivisa dalla comunità, mentre l'obiezione di coscienza può avere altri motivi. Per esempio, assumendo che i primi cristiani non avrebbero giustificato il loro rifiuto di osservare i riti religiosi dell'impero per ragioni di giustizia, ma semplicemente perché erano contrari alle loro convinzioni religiose, la loro protesta non sarebbe stata politica; né lo sono, se specificate in modo simile, le opinioni di un pacifista, assumendo che almeno le guerre di autodifesa siano riconosciute dalla concezione della giustizia su cui si basa un regime costituzionale. L'obiezione di coscienza, tuttavia, può essere fondata su principi politici. Ci si può rifiutare di rispettare una legge se si pensa che essa è tanto ingiusta che osservarla è fuori questione. Ciò accadrebbe se, per esempio, la legge dovesse comandarci di ridurre qualcun altro in schiavitù, o se ci richiedesse di sottometterci a un destino simile. Queste sono patenti violazioni dei principi politici riconosciuti.

Trovare la giusta via è un problema difficile quando alcuni fanno appello ai principi religiosi per rifiutarsi di compiere azioni che, a quanto sembra, sono richieste dai principi della giustizia politica. Il pacifista è veramente esentabile dal servizio militare in una guerra giusta, assumendo che essa possa esistere? Oppure, è permesso allo stato di imporre certe sanzioni per la mancata osservanza? C'è la tentazione di affermare che il diritto deve sempre rispettare i dettami della coscienza, ma ciò non può essere giusto. Come abbiamo visto nel caso degli intolleranti, l'ordinamento giuridico deve regolare il perseguimento da parte

degli uomini dei loro interessi religiosi, in modo da realizzare il principio dell'eguale libertà; ed esso può certamente proibire pratiche religiose quali, per prendere un caso limite, i sacrifici umani. Né religiosità né ragioni di coscienza sono sufficienti a proteggere questa pratica. Una teoria della giustizia deve decidere, a partire dal proprio punto di vista, il modo in cui vanno trattati coloro che dissentono da essa. Lo scopo di una società bene-ordinata o di una società in uno stato di quasi-justizia è quello di mantenere e rinforzare le istituzioni di giustizia. Se viene negata completa espressione a una forma di religione, ciò accade probabilmente perché essa viola le eguali libertà degli altri. In generale, il grado di tolleranza accordato a concezioni morali opposte dipende dalla misura in cui è possibile permettere loro un'eguale posizione all'interno di un giusto sistema di libertà.

Se il pacifismo va non soltanto tollerato, ma trattato con rispetto, la spiegazione deve essere che esso si accorda in modo ragionevole con i principi di giustizia, con l'eccezione fondamentale che sorge dal suo atteggiamento nei confronti dell'impegno in una guerra giusta (assumendo che, in alcune situazioni, le guerre di autodifesa sono giustificate). I principi politici riconosciuti dalla comunità hanno una certa affinità con la dottrina professata dal pacifista. Vi è una comune ripulsa per la guerra e per l'uso della forza, e una credenza nell'eguale status degli uomini in quanto persone morali. E, data la tendenza delle nazioni, e in particolare delle grandi potenze, a impegnarsi in guerre ingiustificabili e a mettere in moto l'apparato dello stato per eliminare il dissenso, il rispetto accordato al pacifismo serve allo scopo di risvegliare l'attenzione dei cittadini sulle ingiustizie che i governi sono pronti a commettere in loro nome. Anche se le opinioni di un pacifista non sono completamente valide, i moniti e le proteste che egli è pronto a esprimere, a conti fatti, possono ottenere il risultato che i principi di giustizia siano più sicuri di prima. Il pacifismo, in quanto deviazione naturale della dottrina corretta, può concepibilmente compensare le debolezze degli uomini nel vivere in accordo con quanto professano.

Naturalmente bisognerebbe osservare che, nelle situazioni

reali, non c'è alcuna distinzione netta tra la disobbedienza civile e l'obiezione di coscienza. Inoltre, la stessa azione (o sequenza di azioni) può possedere rilevanti elementi di entrambe. Anche se esistono chiari esempi di ciascuna delle due, il contrasto tra loro è inteso come un modo per chiarire l'interpretazione della disobbedienza civile e del suo ruolo in una società democratica. Data la natura di questo modo di agire, nella sua qualità di tipo particolare di appello politico, esso non viene in genere giustificato sino a quando non siano intrapresi altri passi all'interno della struttura giuridica. Questo requisito, al contrario, viene spesso a mancare nei casi evidenti di obiezione di coscienza legittima. In una società libera, nessuno può essere costretto, come accadde ai primi cristiani, a compiere atti religiosi che violano l'eguale libertà, né può accadere che un soldato debba obbedire a ordini sicuramente malvagi mentre è in attesa di un appello a un'autorità più elevata. Queste considerazioni ci conducono alla questione della giustificazione.

57. La giustificazione della disobbedienza civile

Tenendo presenti queste varie distinzioni, prenderò in considerazione le circostanze in cui la disobbedienza civile è giustificata. Per ragioni di semplicità, limiterò la discussione alle istituzioni nazionali, e di conseguenza alle ingiustizie interne a una data società. La natura in un certo senso limitata di tale restrizione verrà leggermente mitigata affrontando il problema contrastante dell'obiezione di coscienza in relazione alla legge morale che si applica in guerra. Inizierò con il mettere in evidenza quelle che sembrano essere condizioni ragionevoli per impegnarsi nella disobbedienza civile, e le metterò più tardi in relazione in modo sistematico con la posizione della disobbedienza civile in uno stato di quasi-giustizia. Naturalmente, le condizioni che enumeriamo dovranno essere considerate congetture; esistono senza dubbio situazioni in cui esse non valgono, e in cui si potrebbero fornire altri argomenti per la disobbedienza civile.

Il primo punto concerne i generi di ingiustizia che rappresentano oggetti appropriati per la disobbedienza civile. Se si considera una simile disobbedienza come un atto politico rivolto al senso di giustizia della comunità, sembra allora ragionevole limitarlo, a parità di condizioni, a esempi di ingiustizia sostanziale ed evidente, e preferibilmente a quelli che rappresentano un ostacolo per l'eliminazione di altre ingiustizie. Per questa ragione, esiste una presunzione favorevole alla restrizione della disobbedienza civile a gravi violazioni del primo principio di giustizia, cioè il principio dell'eguale libertà, e a patenti violazioni della seconda parte del secondo principio, il principio dell'equa eguaglianza delle opportunità. Naturalmente non è sempre facile dire se questi principi sono rispettati. Se però pensiamo a essi come a garanzie delle libertà fondamentali, risulta spesso chiaro che queste libertà non vengono rispettate. Dopo tutto, esse impongono certi requisiti rigorosi che devono essere chiaramente espressi dalle istituzioni. Perciò, quando si nega a certe minoranze il diritto di votare o di rivestire una carica, o di possedere delle proprietà o di muoversi da un posto all'altro, o quando si reprimono certi gruppi religiosi e si privano altri di diverse opportunità, queste ingiustizie possono risultare evidenti a tutti. Esse sono palesemente incorporate se non nella lettera, almeno nella pratica riconosciuta degli assetti sociali. Il riconoscimento di questi mali non presuppone un attento esame degli effetti istituzionali.

Al contrario, le violazioni del principio di differenza sono più difficili da accertare. In genere, esiste una vasta gamma di opinioni, contrastanti ma pur sempre razionali, riguardo al fatto se il principio sia rispettato. La ragione di questo fatto è che il principio si applica in primo luogo alle istituzioni e alle politiche economiche e sociali. Una scelta tra esse dipende tanto dalle credenze teoriche e speculative, quanto dall'abbondanza di informazione statistica e di altro genere, il tutto condito dalla semplice intuizione e da un accorto giudizio. A causa della complessità di questi problemi, è difficile controllare l'influsso dell'interesse privato e del pregiudizio; e anche se lo potessimo fare nel nostro caso, sarebbe un'altra cosa convincere gli altri della nostra buona fede. Perciò, per esempio, le

norme fiscali, a meno che non siano chiaramente intese ad attaccare o ridurre una eguale libertà fondamentale, non dovrebbero usualmente essere contestate per mezzo della disobbedienza civile. L'appello alla concezione pubblica della giustizia non risulta sufficientemente chiaro. È meglio lasciare la soluzione di questi casi al processo politico, a condizione che siano assicurate le eguali libertà richieste. In questo caso, è probabilmente possibile raggiungere un compromesso ragionevole. La violazione del principio dell'eguale libertà è quindi l'oggetto vero e proprio della disobbedienza civile. Questo principio definisce lo status comune dell'eguale cittadinanza in un regime costituzionale, e si trova alla base dell'ordinamento politico. Quando esso sia pienamente rispettato, si può presumere che altre ingiustizie, anche se persistenti e significative, possano essere eliminate.

Un'altra condizione per la disobbedienza civile è la seguente: si può supporre che i normali appelli alla maggioranza politica siano già stati fatti in buona fede, ma siano falliti. I mezzi legali di riparazione non si sono dimostrati utili. Così, per esempio, i partiti politici esistenti si sono mostrati indifferenti verso le pretese della minoranza, oppure non si sono dimostrati intenzionati ad accettarle. I tentativi per abrogare le leggi sono stati ignorati, e le proteste e le dimostrazioni legali non hanno avuto alcun successo. Poiché la disobbedienza civile rappresenta l'ultima risorsa, dovremmo essere sicuri che essa è necessaria. Osserviamo, tuttavia, che non si è detto che i mezzi legali sono stati esauriti. In ogni modo, è possibile reiterare gli appelli normali; la libertà di parola sussiste ancora. Ma se le precedenti azioni hanno mostrato che la maggioranza è inamovibile o apatica, si può ragionevolmente pensare che ulteriori tentativi saranno infruttuosi, e si ottiene così una seconda condizione, per una disobbedienza civile giustificata. Questa condizione, tuttavia, è una congettura. Alcuni casi possono essere tanto estremi, che può non esistere il dovere di usare prima soltanto i mezzi legali di opposizione politica. Se fossero emanate leggi che comportano qualche violazione oltraggiosa della eguale libertà, proibendo per esempio il credo religioso di una minoranza debole e priva di difesa, non potremmo certamente aspettarci che

questa setta si opponga alla legge per mezzo delle normali procedure politiche. In effetti, anche la disobbedienza civile può essere insufficiente, se la maggioranza ha già mostrato di perseguire scopi eccessivamente ingiusti e apertamente ostili.

La terza e ultima condizione che discuterò può essere piuttosto complicata. Essa nasce dal fatto che, anche se le due condizioni precedenti sono spesso sufficienti per giustificare la disobbedienza civile, ciò non sempre accade. In determinate circostanze, il dovere naturale di giustizia può richiedere certe limitazioni. Possiamo vederlo nel modo seguente. Se una certa minoranza è giustificata nel suo impegnarsi nella disobbedienza civile, allora qualunque altra minoranza che si trovi in circostanze essenzialmente simili è ugualmente giustificata. Usando le due condizioni precedenti come criteri per circostanze sostanzialmente simili, possiamo affermare che, a parità di condizioni, le due minoranze hanno la medesima giustificazione per il loro ricorso alla disobbedienza civile se hanno sofferto per il medesimo lasso di tempo dello stesso grado di ingiustizia e se i loro consueti appelli politici, egualmente sinceri, non sono stati di alcuna utilità. È però concepibile, anche se improbabile, che ci siano numerosi gruppi con una ragione egualmente valida (nel senso appena definito) per abbracciare la disobbedienza civile; ma, se essi agissero tutti in quel modo, ne deriverebbe un grave disordine che probabilmente potrebbe mettere in pericolo una costituzione giusta. Assumo quindi che esista un limite alla misura in cui è possibile impegnarsi nella disobbedienza civile, senza che ciò conduca a un crollo del rispetto per il diritto e la costituzione, mettendo così in moto conseguenze negative per tutti. Esiste anche un limite superiore alla capacità di un'assemblea pubblica di trattare simili forme di dissenso; l'appello che i gruppi di disobbedienza civile desiderano fare può essere distorto, ed è possibile che si perda di vista la loro intenzione di rivolgersi al senso di giustizia della maggioranza. Per una o tutte e due queste ragioni, l'efficacia della disobbedienza civile come forma di protesta tende a decrescere oltre un certo punto; e coloro che la prendono in considerazione devono tenere presenti questi vincoli.

Da un punto di vista teorico, la soluzione ideale richiede un'alleanza politica cooperativa delle minoranze per regolare il livello globale del dissenso. Consideriamo infatti la natura della situazione: esistono numerosi gruppi, ciascuno dei quali ha un eguale diritto di impegnarsi nella disobbedienza civile. Inoltre, tutti quanti desiderano esercitare questo diritto, e con la medesima forza in ciascun caso; ma se tutti lo facessero, potrebbe risultarne un danno permanente per la costituzione giusta verso cui ciascuno di essi riconosce un naturale dovere di giustizia. Quando vi sono numerose pretese egualmente forti che, se considerate insieme, superano ciò che può essere concesso, allora bisognerebbe adottare qualche piano equo, in modo che tutte vengano considerate in modo eguale. Per i semplici casi di pretese nei confronti di beni indivisibili e in numero dato, uno schema di rotazione o di lotteria può rappresentare una soluzione equa, quando il numero delle pretese egualmente valide è troppo elevato.²⁵ Ma, nel nostro caso, un simile tipo di dispositivo è assolutamente non realistico. Sembra che venga richiesto un accordo politico tra le minoranze che patiscono l'ingiustizia. Esse possono compiere il proprio dovere nei confronti delle istituzioni democratiche coordinando le loro azioni in modo che, mentre ciascuna ha l'opportunità di esercitare il proprio diritto, non vengano superati i limiti del grado di disobbedienza civile. È chiaro che un'alleanza di questo genere è difficile da organizzare; essa non appare però impossibile se esiste una leadership intelligente.

La situazione configurata è certamente speciale, ed è perfettamente possibile che questo tipo di considerazioni non rappresenti un ostacolo a una disobbedienza civile giustificata. È probabile che non vi siano molti gruppi che abbiano il medesimo diritto di impegnarsi in questa forma di dissenso e, nello stesso tempo, riconoscano un dovere nei confronti di una costituzione giusta. Bisognerebbe tuttavia osservare che una minoranza offesa è indotta a credere che le proprie pretese siano forti come quelle degli altri gruppi; e di conseguenza, assumendo che i diversi gruppi abbiano ragioni egualmente imperative per impegnarsi nella disobbedienza civile, spesso può risultare saggio supporre che le

loro pretese siano di pari valore. Se si adotta questo precetto, le circostanze immaginate hanno maggiori probabilità di verificarsi. Questo tipo di esempio è anche istruttivo perché mostra che, talvolta, l'esercizio del diritto al dissenso, come l'esercizio dei diritti in generale, è limitato dal fatto che altri hanno il medesimo diritto. Il fatto che ciascuno eserciti questo diritto avrebbe conseguenze deleterie per tutti, e diviene quindi necessario un qualche piano equo.

Supponiamo che, alla luce di queste tre condizioni, uno abbia il diritto di sottoporre il proprio caso mediante la disobbedienza civile. L'ingiustizia che si contesta rappresenta una chiara violazione delle libertà di eguale cittadinanza o di eguale opportunità, trattandosi di una violazione più o meno deliberata per un lungo periodo di tempo invece dell'opposizione politica normale; sono inoltre risolte tutte le complicazioni derivanti dal problema dell'equità. Queste condizioni non bastano; bisogna ancora tener conto della possibilità di offese a terzi, agli innocenti per così dire. Assumiamo comunque che esse coprano i punti principali. Naturalmente esiste ancora il problema se è saggio o prudente esercitare tale diritto. Avendo determinato il diritto, si è ora liberi, a differenza di prima, di lasciare che questi argomenti decidano la questione. Se la nostra condotta serve soltanto a provocare una dura ritorsione della maggioranza, possiamo aver agito all'interno dei nostri diritti, eppure in modo poco saggio. Per esempio, in una condizione di quasi-giustizia, è improbabile una repressione vendicativa del dissenso legittimo, ma è importante che l'azione sia studiata in modo appropriato per fare appello con efficacia a una più ampia comunità. Dato che la disobbedienza civile è una modalità del rivolgersi a qualcuno che ha luogo in pubblico, bisogna fare attenzione a che essa venga compresa. Di conseguenza, l'esercizio del diritto della disobbedienza civile dovrebbe, come qualunque altro diritto, essere strutturato in modo razionale allo scopo di far progredire i propri fini o i fini di coloro che si desidera appoggiare. La teoria della giustizia non ha niente di specifico da dire riguardo a queste considerazioni pratiche. A ogni modo, le questioni di strategia e di tattica dipendono dalle

circostanze di ciascun caso. Ma la teoria della giustizia dovrebbe dire in quale punto vengono sollevate appropriatamente tali questioni.

In questa descrizione della giustificazione della disobbedienza civile non ho citato il principio di equità. Il dovere naturale di giustizia è la base principale dei nostri legami politici con un regime costituzionale. Come abbiamo osservato prima (§52), soltanto i membri più favoriti della società tendono ad avere un chiaro obbligo politico, in quanto opposto a un dovere politico. Essi possono più facilmente ottenere una carica pubblica e trarre vantaggio dal sistema politico. E avendo fatto ciò, essi hanno acquisito l'obbligo, dovuto dai cittadini in generale, di sostenere la costituzione giusta. Ma, per esempio, i membri delle minoranze oppresse, che hanno buoni motivi a favore della disobbedienza civile, in genere non hanno un obbligo politico di questo genere. Ciò, tuttavia, non significa che il principio di equità non faccia sorgere obblighi importanti nel loro caso.²⁶ Infatti, non solo molte esigenze della vita privata derivano da questo principio, ma esso entra in gioco quando persone o gruppi si uniscono per scopi politici comuni. Allo stesso modo in cui acquisiamo obblighi verso altri, con cui ci siamo uniti in associazioni private, così coloro che si impegnano in un'azione politica assumono legami obbligatori reciproci. Così, mentre l'obbligo politico dei dissenzienti nei confronti dei cittadini è generalmente problematico, i vincoli di lealtà e fedeltà si sviluppano tra loro nella misura in cui essi cercano di sostenere la propria causa. In generale, la libera associazione in una costituzione giusta dà luogo a obblighi, a condizione che i fini del gruppo siano legittimi, e i suoi assetti equi. Ciò vale tanto per le associazioni politiche quanto per le altre. Questi obblighi hanno un significato enorme, e limitano in molti modi ciò che gli individui possono fare. Ma essi sono distinti dall'obbligo di rispettare una costituzione giusta. La mia discussione della disobbedienza civile è nei termini del solo dovere di giustizia; una prospettiva più ampia terrebbe conto della posizione di questi altri requisiti.

58. *La giustificazione dell'obiezione di coscienza*

Nell'esaminare la giustificazione della disobbedienza civile, ho assunto per semplicità che le leggi e le politiche contestate riguardassero gli affari interni. È naturale chiedersi in che modo la teoria del dovere politico si applichi alla politica estera. Per fare ciò, è necessario estendere la teoria della giustizia al diritto internazionale; tenterò di indicare in che modo è possibile farlo. Per chiarire le idee, considererò brevemente la giustificazione dell'obiezione di coscienza per quanto riguarda la partecipazione a certe azioni di guerra, o l'adempimento del servizio militare. Assumo che questa sia basata su principi politici e non religiosi o di altro genere; vale a dire che i principi adottati a giustificazione siano quelli della concezione di giustizia sottostante alla costituzione. Il nostro problema è quindi quello di mettere in relazione i principi politici giusti che regolano la condotta degli stati con la dottrina contrattualista, e spiegare da questo punto di vista le basi morali del diritto internazionale.

Assumiamo di avere già derivato i principi di giustizia, in quanto si applicano alle società come unità singole e alla struttura di base. Immaginiamo anche che siano stati adottati i vari principi di dovere naturale e obbligo che si applicano agli individui. In questo modo, le persone nella posizione originaria hanno accettato i principi di diritto nella forma in cui essi si applicano alla loro società e a loro stessi in quanto suoi membri. A questo punto si può estendere l'interpretazione della posizione originaria e considerare le parti come rappresentanti di nazioni differenti che devono scegliere insieme i principi fondamentali per regolare le pretese conflittuali degli stati. Per completare la concezione della situazione iniziale, assumo che questi rappresentanti siano privi di vari tipi di informazione. Pur sapendo di rappresentare differenti nazioni, ciascuna delle quali si trova nelle normali circostanze della vita umana, essi non sanno nulla riguardo alle particolari circostanze della propria società, alla sua potenza e forza paragonata a quella di altre nazioni, e non sanno inoltre qual è la loro posizione all'interno della propria società. Ancora una volta,

viene concessa alle parti contraenti, in questo caso i rappresentanti degli stati, soltanto la conoscenza sufficiente a compiere una scelta razionale che protegga i propri interessi, e non quella che permetterebbe ai più fortunati tra loro di trarre vantaggio dalla loro particolare situazione. Questa posizione originaria è equa riguardo alle nazioni; essa annulla le contingenze e i pregiudizi del destino storico. La giustizia tra gli stati è determinata dai principi che verrebbero scelti nella posizione originaria così interpretata. Questi principi sono politici, poiché governano le politiche pubbliche nei confronti di altre nazioni.

Posso fornire soltanto un'indicazione dei principi che verrebbero riconosciuti. Ma non vi sarebbe in ogni caso alcuna sorpresa, poiché credo che i principi scelti sarebbero quelli ben noti.²⁷ Il principio fondamentale del diritto internazionale è un principio di eguaglianza. Popoli indipendenti, organizzati in stati, possiedono certi eguali diritti fondamentali. Questo principio è analogo a quello degli eguali diritti dei cittadini in un regime costituzionale. Una conseguenza dell'eguaglianza delle nazioni è il principio di autodeterminazione, cioè il diritto di un popolo a risolvere i propri problemi senza che intervengano potenze straniere. Un'altra conseguenza è il diritto di autodifesa contro l'attacco, compreso il diritto di stipulare alleanze difensive per proteggere tale diritto. Un altro principio è quello secondo cui i trattati vanno rispettati, a condizione che siano compatibili con gli altri principi che regolano le relazioni tra gli stati. Di conseguenza, i trattati di autodifesa, interpretati in modo opportuno, sarebbero vincolanti, mentre gli accordi di cooperazione per un attacco ingiustificato sarebbero nulli *ab initio*.

Questi principi definiscono quando una nazione abbia una giusta causa per la guerra o, con la formulazione tradizionale, il suo *ius ad bellum*. Ma esistono anche principi che regolano i mezzi che una nazione può usare nel fare la guerra, il suo *ius in bello*.²⁸ Anche in una guerra giusta, certe forme di violenza sono assolutamente inammissibili; e, nel caso in cui il diritto di un paese a muovere guerra sia discutibile o incerto, le restrizioni sui mezzi che esso può usare devono essere ancora più severe. Gli atti permessi in una

guerra di legittima autodifesa, nel caso in cui siano necessari, vengono chiaramente esclusi in una situazione più dubbia. Lo scopo della guerra è una pace giusta, e di conseguenza i mezzi impiegati non devono distruggere la possibilità della pace, o incoraggiare a un disprezzo della vita umana che metta a repentaglio la nostra sicurezza e quella dell'umanità. La condotta della guerra deve essere circoscritta e regolata in vista di questo fine. I rappresentanti degli stati riconoscerebbero che i loro interessi nazionali, visti dalla posizione originaria, trarrebbero giovamento dall'accettazione di queste limitazioni sui mezzi da impiegare in guerra. Ciò accade perché l'interesse nazionale di uno stato giusto è definito dai principi di giustizia che sono già stati riconosciuti. Una simile nazione tenderebbe perciò soprattutto a mantenere e conservare le sue giuste istituzioni e le condizioni che le rendono possibili. Essa non è spinta dal desiderio di potenza mondiale o di gloria nazionale; né muove guerra per motivi di vantaggio economico o di allargamento territoriale. Questi scopi sono contrari alla concezione di giustizia che definisce l'interesse legittimo di una società, per quanto essi possano avere la prevalenza nella condotta effettiva degli stati. Dando quindi per scontati questi presupposti, sembra ragionevole ipotizzare che verrebbero scelte le proibizioni tradizionali che incorporano i doveri naturali che proteggono la vita umana.

Se l'obiezione di coscienza in tempo di guerra si appella a questi principi, allora essa è fondata su una concezione politica, e non necessariamente su nozioni religiose o di altro genere. Anche se questa forma di rifiuto può non essere un atto politico, poiché non ha luogo in pubblico, essa è però basata sulla stessa teoria della giustizia che sottende la costituzione e ne guida l'interpretazione. È inoltre presumibile che l'ordinamento giuridico stesso riconosca, sotto forma di trattati, la validità di almeno alcuni di questi principi del diritto internazionale. Perciò, se un soldato riceve l'ordine di compiere determinati atti di guerra illeciti, può rifiutarsi, se crede con ragione e coscienza che siano stati apertamente violati i principi che si applicano alla condotta di guerra. Egli può sostenere che, tutto considerato, il suo dovere naturale di non divenire

l'attore di una grave ingiustizia o danno per qualcun altro prevalga sul suo dovere di obbedire. Non posso discutere qui che cosa costituisce una violazione manifesta di questi principi. Basterà osservare che certi casi evidenti ci sono ben noti. Ciò che è essenziale è che la giustificazione si richiami ai principi politici di cui può rendere conto la dottrina contrattualista. Credo sia possibile sviluppare la teoria della giustizia in modo da comprendere questo caso.

Una questione un po' differente è quella se uno debba o meno entrare nelle forze armate nel caso di alcune guerre particolari. La risposta tende a dipendere tanto dallo scopo della guerra quanto dalla sua condotta. Per definire la situazione, supponiamo che vi sia coscrizione obbligatoria e che un individuo debba meditare sull'osservanza del suo dovere giuridico di adempiere il servizio militare. Suppongo poi che, poiché la coscrizione è una drastica interferenza con le libertà fondamentali dell'eguale cittadinanza, essa non possa essere giustificata da alcuna necessità meno impellente di quella della sicurezza nazionale.²⁹ In una società bene-ordinata (o in una quasi-giusta) queste necessità sono determinate dallo scopo di conservare le istituzioni giuste. La coscrizione è permessa solo se richiesta dalla difesa stessa della libertà, che comprende non soltanto le libertà dei cittadini della società in questione, ma anche quelle delle persone che fanno parte di altre società. Di conseguenza, se un esercito di leva ha minore probabilità di essere strumento di ingiustificate avventure in territorio straniero, esso può essere giustificato a sufficienza su questa base, nonostante la coscrizione violi le eguali libertà dei cittadini. Ma in ogni caso, la priorità della libertà (assumendo che sia possibile avere un ordinamento seriale) richiede che la coscrizione sia usata soltanto quando la sicurezza della libertà lo rende necessario. Visto nella prospettiva della legislatura (lo stadio appropriato per questo problema) il meccanismo della leva può essere difeso solo su questo terreno. I cittadini si accordano sul fatto che questo assetto è un modo equo di condividere gli oneri della difesa nazionale. Senza dubbio, i rischi a cui qualunque individuo particolare deve fare fronte sono in parte il risultato del

caso e dell'accadere storico. Ma, in ogni modo, in una società bene-ordinata questi mali sorgono in maniera esterna, cioè da attacchi ingiustificati provenienti dall'esterno. È impossibile che le istituzioni giuste eliminino interamente queste difficoltà. Il massimo che esse possono fare è tentare di assicurare che il rischio di soffrire di queste sventure imposte sia più o meno equamente condiviso da tutti i membri della società nel corso della loro vita, e che non esista alcun pregiudizio di classe eliminabile nella scelta di coloro che sono chiamati a compiere un dovere.

Immaginiamo quindi una società democratica in cui esiste la coscrizione. Una persona può rifiutare in coscienza di attenersi al dovere di entrare nelle forze armate in una certa guerra, poiché gli scopi del conflitto sono ingiusti. Può accadere che l'obiettivo ricercato con la guerra sia il vantaggio economico o la potenza nazionale. Non è possibile interferire con la libertà fondamentale dei cittadini per raggiungere questi fini. E naturalmente, minacciare la libertà di altre società per queste ragioni è ingiusto e contrario al diritto internazionale. Di conseguenza, non esiste una causa giusta di guerra, e può essere sufficientemente evidente che un cittadino sia giustificato nel rifiutarsi di adempiere al proprio dovere giuridico. Sia il diritto internazionale sia i principi di giustizia lo sostengono in questa sua pretesa. Talvolta esiste un altro motivo di rifiuto, basato non sullo scopo della guerra, ma sulla sua condotta. Un cittadino può sostenere che, una volta chiaro che la legge morale di guerra viene regolarmente violata, egli ha il diritto di rifiutare il servizio militare in base al fatto che è in diritto di assicurarsi di rispettare il proprio dovere naturale. Una volta entrato nelle forze armate, e in una situazione in cui gli viene ordinato di compiere atti contrari alla legge morale di guerra, egli può non essere in grado di resistere alla richiesta di obbedire. In realtà, se gli scopi del conflitto sono abbastanza dubbi, e se la probabilità di ricevere ordini ingiusti è sufficientemente alta, si può avere il dovere, e non soltanto il diritto, di rifiutarsi. In effetti, la condotta e gli scopi degli stati, e in particolar modo delle grandi potenze, quando muovono guerra, in alcune circostanze hanno tali probabilità di essere ingiusti che si è costretti a concludere che

nell'immediato futuro bisognerà rifiutare completamente il servizio militare. Intesa in questo senso, una forma di pacifismo contingente può essere una posizione perfettamente ragionevole: si concede la possibilità di una guerra giusta, ma non nelle attuali circostanze.³⁰

Quindi ciò che è necessario non è tanto un pacifismo generico, quanto un'obiezione di coscienza, in grado di discriminare, all'impegno in una guerra in date circostanze. Gli stati non si sono mostrati riluttanti a riconoscere il pacifismo e a garantirgli uno status particolare. Il rifiuto di prendere parte a tutte le guerre in qualunque condizione è frutto di posizioni mistiche destinate a restare una dottrina settaria. Essa non sfida l'autorità dello stato più di quanto lo faccia il celibato dei preti rispetto alla santità del matrimonio.³¹ Esonerando i pacifisti dall'ottemperare alle sue disposizioni, lo stato può anche sembrare disposto a dimostrare una certa magnanimità. Ma l'obiezione di coscienza basata sui principi di giustizia dei popoli che si applicano a conflitti particolari è tutt'altra cosa. Un rifiuto simile, infatti, è una sfida alle pretese del governo e, nel caso esso divenga generalizzato, il proseguimento di una guerra ingiusta può risultare impossibile. Partendo dagli scopi, spesso predatori, del potere statale, e dalla tendenza degli uomini a delegare al proprio governo la decisione di fare la guerra, una volontà generale di resistere alle pretese statali è sempre più necessaria.

59. Il ruolo della disobbedienza civile

Il terzo scopo di una teoria della disobbedienza civile è spiegarne il ruolo all'interno di un sistema costituzionale e di render conto della sua relazione con una politica democratica. Come sempre, assumo che la società in questione sia quasi-giusta; ciò implica che essa possiede una qualche forma di governo democratico, sebbene possano purtuttavia esistere gravi ingiustizie. Assumo che in una società del genere i principi di giustizia sono per la maggior parte riconosciuti pubblicamente come termini

fondamentali della cooperazione volontaria tra persone libere ed eguali. Quando ci si impegna nella disobbedienza civile si intende quindi rivolgersi al senso di giustizia della maggioranza e far presente in modo leale che, secondo la propria opinione sincera e ponderata, sono state violate le condizioni per una libera cooperazione. Ci appelliamo agli altri affinché essi riconsiderino il problema, affinché si mettano al nostro posto, e riconoscano che non possono aspettarsi da parte nostra un'acquiescenza indefinita alle condizioni che ci hanno imposto.

Ora, la forza di questo appello dipende dalla concezione democratica della società come sistema di cooperazione tra persone eguali. Se si considera la società in un altro modo, questa forma di protesta può essere fuori luogo. Se per esempio si pensa che le istituzioni giuridiche fondamentali riflettano l'ordinamento della natura o si sostiene che il sovrano governa per diritto divino come luogotenente eletto di dio, allora i suoi sudditi hanno soltanto il diritto dei supplici. Essi possono difendere la propria causa, ma non possono disobbedire nel caso in cui il loro appello venga respinto. Fare ciò significherebbe ribellarsi alla legittima e suprema autorità morale (e non solo giuridica). Ciò non significa che il sovrano non possa sbagliarsi, ma solo che la situazione non può essere corretta dai suoi sudditi. Ma, una volta che la società viene interpretata come uno schema di cooperazione tra eguali, coloro che sono danneggiati da una grave ingiustizia non devono necessariamente sottomettersi. In effetti, la disobbedienza civile (allo stesso modo dell'obiezione di coscienza) è uno dei meccanismi di stabilizzazione di un sistema costituzionale, sebbene sia per definizione illegale. Insieme a elezioni libere e regolari, e a un sistema giudiziario indipendente dotato del potere di interpretare la costituzione (non necessariamente scritta), la disobbedienza civile usata nei limiti stabiliti e con valido giudizio aiuta a mantenere e rafforzare le istituzioni giuste. Opporsi all'ingiustizia nei limiti della fedeltà al diritto serve a frenare l'allontanamento dalla giustizia e a correggerlo quando è avvenuto. Una generale disposizione a impegnarsi in una disobbedienza civile giustificata introduce stabilità in una società bene-ordinata, o in una quasi-giusta.

È necessario considerare questa dottrina nella prospettiva delle persone nella posizione originaria. Dobbiamo prendere in esame due problemi collegati l'uno all'altro. Il primo è che, essendo stati scelti principi per individui, essi devono elaborare linee d'azione per valutare la forza dei doveri naturali e degli obblighi e, in particolare, la forza del dovere di osservare una costituzione giusta e una delle sue procedure fondamentali, cioè la regola di maggioranza. Il secondo problema è quello di trovare principi ragionevoli per trattare situazioni ingiuste, o circostanze in cui la conformità ai giusti principi è solo parziale. Sembra che, date le assunzioni che caratterizzano una società quasi-giusta, le parti si accorderebbero sui presupposti (discussi in precedenza) che specificano i casi in cui è giustificata la disobbedienza civile. Esse riconoscerebbero che questi criteri indicano chiaramente i casi in cui questa forma di dissenso è appropriata. Fare ciò indicherebbe il peso del dovere naturale di giustizia in un importante caso particolare. Tenderebbe anche ad accrescere la realizzazione della giustizia nella società, grazie al rafforzamento dell'autostima e del reciproco rispetto negli uomini. Come sottolinea la dottrina contrattualista, i principi di giustizia sono i principi della cooperazione volontaria tra eguali. Negare giustizia a qualcuno significa o non considerarlo come un eguale (uno rispetto cui siamo pronti a limitare le nostre azioni per mezzo dei principi che sceglieremmo in una situazione di equa eguaglianza) o manifestare la volontà di sfruttare la forza del caso e dell'accadere naturali a nostro vantaggio. In entrambi i casi, l'ingiustizia deliberata invita o alla sottomissione o alla resistenza. La sottomissione stimola il disprezzo di coloro che perpetuano l'ingiustizia e li conferma nelle loro intenzioni, mentre la resistenza recide i vincoli di comunità. Se dopo un accettabile periodo di tempo che permetta appelli politici ragionevoli in modo normale, i cittadini dovessero dissentire per mezzo della disobbedienza civile nei casi in cui hanno luogo violazioni delle libertà fondamentali, queste ultime ne sembrerebbero piuttosto rafforzate che indebolite. Per queste ragioni, quindi, le parti adotterebbero le condizioni che definiscono la disobbedienza civile giustificata come mezzo per costituire, nei

limiti della fedeltà alla legge, un meccanismo estremo che mantenga la stabilità della costituzione giusta. Anche se, in senso stretto, questo modo di agire è contrario alla legge, esso rappresenta tuttavia un modo moralmente corretto di sostenere un regime costituzionale.

In una descrizione più dettagliata, sarebbe probabilmente possibile fornire lo stesso tipo di spiegazione per le condizioni che giustificano l'obiezione di coscienza (assumendo, di nuovo, che il contesto sia quello di uno stato quasi-giusto). Non intendo tuttavia discutere qui queste condizioni. Vorrei invece sottolineare il fatto che la teoria della disobbedienza civile si basa soltanto su una concezione della giustizia. Anche i tratti caratteristici della pubblicità e della non violenza si spiegano su questa base. Lo stesso vale per la descrizione dell'obiezione di coscienza, sebbene essa richieda un'ulteriore elaborazione della teoria contrattualista. In nessun punto si è fatto riferimento a principi che non siano politici; concezioni religiose o pacifiste non sono essenziali. Anche se coloro che si impegnano nella disobbedienza civile spesso sono stati mossi da convinzioni di questo genere, tra queste e la disobbedienza civile non c'è alcuna relazione necessaria. Infatti, questa forma di azione politica può essere intesa come un modo per rivolgersi al senso di giustizia della comunità, come un invocare i principi riconosciuti della cooperazione tra eguali. Essendo un appello alle basi morali della vita civica, esso è un atto politico e non religioso. Si basa sui principi di senso comune della giustizia che gli uomini possono reciprocamente chiedersi di seguire, e non su affermazioni di fede o amore religiosi, che non si può richiedere vengano accettate da tutti. Naturalmente non voglio affermare che le concezioni non politiche non hanno alcuna validità. In effetti esse possono confermare il nostro giudizio e sostenere il nostro operato in modi che sappiamo, per altri motivi, essere giusti. Tuttavia, non questi, ma i principi di giustizia sono i termini fondamentali della cooperazione sociale tra persone libere ed eguali che sottostanno alla costituzione. La disobbedienza civile, nel modo in cui è stata definita, non richiede un fondamento settario, ma è derivata dalla concezione pubblica di giustizia che caratterizza una società

democratica. Intesa in questo modo, una concezione della disobbedienza civile fa parte della teoria del libero governo.

Una differenza tra il costituzionalismo medievale e quello moderno è che nel primo la supremazia del diritto non era garantita da controlli istituzionali stabiliti. Il controllo nei confronti dei governanti, che con i loro giudizi e i loro editti si opponevano al senso di giustizia della comunità, era limitato, nella maggioranza dei casi, al diritto di resistenza da parte dell'intera società o di una sua parte. Sembra che anche questo diritto non fosse interpretato come un atto del corpo sociale: un re ingiusto veniva semplicemente messo in disparte.³² Nel Medioevo, infatti, mancavano le idee fondamentali del governo costituzionale moderno: l'idea del popolo sovrano che possiede l'autorità inappellabile e l'istituzionalizzazione di questa autorità per mezzo di elezioni e parlamenti, nonché di altre forme costituzionali. Ora, quasi allo stesso modo in cui la concezione moderna del governo costituzionale si basa su quella medievale, così la teoria della disobbedienza civile arricchisce una concezione puramente legalista della democrazia costituzionale. Essa tenta di formulare i motivi per cui è possibile dissentire dall'autorità democratica legittima in modi che, pur essendo dichiaratamente contrari alla legge, esprimono purtuttavia una fedeltà a essa e un appello ai principi politici fondamentali di un regime democratico. Perciò è possibile aggiungere alle forme giuridiche del costituzionalismo certe modalità di protesta illegali che non violano gli scopi di una costituzione democratica, alla luce dei principi da cui un tale dissenso è guidato. Ho tentato di mostrare il modo in cui la dottrina contrattualista può render conto di questi principi.

Alcuni potrebbero obiettare che questa teoria della disobbedienza civile non è realistica. Essa presuppone che la maggioranza possieda un senso di giustizia, e vi si potrebbe obiettare che i sentimenti morali non costituiscono una forza politica. Ciò che spingerebbe gli uomini sono i vari interessi, il desiderio di potenza, prestigio, ricchezza e simili. Per quanto essi siano abili nel produrre argomenti morali a sostegno delle loro pretese, tra una situazione e l'altra le loro opinioni non si

unirebbero in una concezione coerente di giustizia. Piuttosto le loro opinioni, a un dato momento, sarebbero occasionali, con lo scopo di promuovere certi interessi. È fuor di dubbio che questa asserzione contiene una notevole dose di verità, e in alcune società ciò può accadere in misura maggiore che in altre. Ma la questione essenziale è rappresentata dalla forza relativa delle tendenze che si oppongono al senso di giustizia, e dal fatto che quest'ultimo sia sufficientemente forte da poter essere invocato con qualche effetto significativo.

Alcuni commenti possono rendere più plausibile la descrizione che ho presentato. In primo luogo, ho sempre assunto di avere a che fare con una società quasi-giusta. Ciò implica l'esistenza di un regime costituzionale e di una concezione della giustizia riconosciuta pubblicamente. Naturalmente, in ciascuna situazione particolare certi individui e gruppi possono avere la tentazione di violare i suoi principi, ma il sentimento collettivo nei loro riguardi, se adeguatamente indirizzato, possiede una forza considerevole. Questi principi vengono affermati in quanto termini necessari della cooperazione tra persone libere ed eguali. Se è possibile identificare chiaramente e isolare da una più ampia comunità coloro che commettono un'ingiustizia, le convinzioni della maggioranza della società possono avere peso sufficiente. O, a condizione che le parti contendenti siano approssimativamente di pari potere, il fattore decisivo può essere rappresentato dal sentimento di giustizia di coloro che si mantengono estranei. In ogni caso, se non si verificano circostanze di questo genere, è difficile che la disobbedienza civile sia opportuna. Infatti, a meno che non sia possibile appellarsi al senso di giustizia della società nel suo complesso, la maggioranza può facilmente essere spinta verso misure più repressive se si ritiene più vantaggioso il puntare in questa direzione. I tribunali dovrebbero tenere conto della natura di disobbedienza civile dell'atto di colui che protesta, e del fatto che esso è giustificabile (o può sembrare tale) per mezzo dei principi politici sottesi alla costituzione, e ridurre e in alcuni casi sospendere la sanzione giuridica per questi motivi.³³ Un caso completamente opposto può verificarsi quando manchi lo sfondo

necessario. Dobbiamo quindi riconoscere che la disobbedienza civile giustificabile è, di norma, una forma ragionevole ed efficace di dissenso soltanto in una società regolata in grado considerevole da un senso di giustizia.

Può esserci qualche equivoco riguardo al modo in cui si afferma che operi il senso di giustizia. Si può pensare che questo sentimento si esprima in sincere enunciazioni di principio oppure in azioni che richiedono un grado notevole di sacrificio personale. Questa supposizione però richiede troppo. Il senso di giustizia di una comunità ha maggiori probabilità di rivelarsi nel fatto che la maggioranza non può giungere a intraprendere i passi necessari a eliminare la minoranza, e a punire gli atti di disobbedienza civile secondo la legge. Forme di repressione che potrebbero essere contemplate in altre società non vengono considerate alternative reali. Il senso di giustizia influisce così, in modi di cui non sempre siamo consapevoli, sulla nostra interpretazione della vita politica, sulla nostra percezione dei possibili corsi di azione, sulla nostra volontà di opporci alle giustificate proteste degli altri e così di seguito. Nonostante il suo maggiore potere, la maggioranza può abbandonare la propria posizione e accettare le proposte dei dissenzienti. Il suo desiderio di rendere giustizia indebolisce la capacità di difendere i propri vantaggi ingiusti. Il sentimento di giustizia verrà considerato come una forza politica più essenziale, una volta riconosciute le forme sottili in cui esso esercita la propria influenza, e in particolare il suo ruolo nel rendere indifendibili certe posizioni sociali.

Nel corso di queste osservazioni, ho assunto che in una società quasi-giusta esista un'accettazione pubblica dei medesimi principi di giustizia. Fortunatamente, questa assunzione è più forte di quanto sia necessario. In effetti, possono esservi considerevoli differenze tra le concezioni della giustizia dei cittadini, a condizione che esse conducano a giudizi politici simili. E ciò è possibile, perché premesse diverse possono portare alla medesima conclusione. In questo caso, esiste ciò che potremmo chiamare un consenso per sovrapposizione, piuttosto che un consenso pieno. In generale, la sovrapposizione [*overlapping consensus*] delle

concezioni di giustizia professate è sufficiente affinché la disobbedienza civile sia una forma ragionevole e prudente di dissenso politico. Naturalmente, non è necessario che questa sovrapposizione sia perfetta; basta che sia soddisfatta una condizione di reciprocità. Entrambe le parti devono credere che, per quanto le loro concezioni della giustizia siano differenti, le loro opinioni coincidano nel sostenere lo stesso giudizio nella situazione in questione, e ciò accadrebbe anche se venissero invertite le loro rispettive posizioni. Tuttavia, si può arrivare a un punto oltre il quale la concordanza di giudizio richiesta viene meno e la società si fraziona in parti più o meno distinte che sostengono opinioni politiche diverse su questioni politiche fondamentali. Nel caso di un consenso rigidamente diviso, non si ottiene più la base per la disobbedienza civile. Supponiamo per esempio che coloro che non credono nella tolleranza e che, se avessero il potere, non tollererebbero gli altri, desiderino protestare a causa della loro minore libertà, facendo appello al senso di giustizia della maggioranza che sostiene il principio dell'eguale libertà. Mentre, come si è visto, coloro che accettano questo principio dovrebbero tollerare gli intolleranti nella misura permessa dalla sicurezza delle libere istituzioni, essi tenderebbero a risentirsi del fatto che questo dovere venga loro ricordato dagli intolleranti che, se le posizioni fossero invertite, stabilirebbero il proprio dominio. La maggioranza finisce con il sentire che la propria fedeltà alla eguale libertà è sfruttata da altri per fini ingiusti. Questa situazione illustra ancora una volta come un comune senso di giustizia sia un'importante dote collettiva che, per essere mantenuta, richiede la cooperazione di molte persone. Gli intolleranti possono essere considerati *free-rider*, persone che ricercano i vantaggi delle istituzioni giuste, ma non fanno la propria parte per mantenerle in vita. Anche se coloro che riconoscono i principi di giustizia dovrebbero essere sempre guidati da questi, in una società frammentata, come in una società mossa da egoismi di gruppo, non esistono le condizioni per la disobbedienza civile. Tuttavia, non è necessario ottenere un consenso completo, poiché spesso un consenso solo per sovrapposizione permette che sia soddisfatta la condizione di

reciprocità.

Nel ricorso alla disobbedienza civile esistono senza dubbio dei rischi precisi. Una ragione a favore delle forme costituzionali e della loro interpretazione giudiziaria è quella di stabilire una visione pubblica della concezione politica della giustizia, e una spiegazione dell'applicazione dei suoi principi alle questioni sociali. Sino a un certo punto, è meglio avere la certezza del diritto, e delle sue interpretazioni, anche a costo di qualche ingiustizia. Si può quindi protestare per il fatto che la descrizione precedente non stabilisce chi debba dire quando le circostanze sono tali da giustificare la disobbedienza civile. Essa inviterebbe all'anarchia, poiché incoraggia ognuno a decidere per se stesso, e ad abbandonare l'interpretazione pubblica dei principi politici. Si può rispondere che in realtà ciascuno deve prendere le proprie decisioni. Anche se, di norma, gli uomini ricercano consigli e suggerimenti e accettano le imposizioni di coloro che detengono l'autorità, quando ciò sembri loro ragionevole, essi sono pur sempre responsabili delle proprie azioni. Non possiamo spogliarci della nostra responsabilità e riversarne il peso sugli altri. Ciò è vero per qualsiasi teoria dell'obbligo e del dovere politici compatibile con i principi di una costituzione democratica. Il cittadino è autonomo, ma è ritenuto responsabile di ciò che fa (§78). Se in genere pensiamo che dovremmo osservare il diritto, ciò accade perché, di norma, i nostri principi politici ci portano a questa conclusione. È certo che in una condizione di quasi-justitia esiste una presunzione a favore dell'osservanza, in assenza di forti ragioni di segno contrario. Le numerose decisioni libere e ragionate degli individui si combinano in un regime politicamente ordinato.

Ma, mentre ciascuna persona deve decidere per se stessa se le circostanze giustifichino la disobbedienza civile, non ne consegue che si debba decidere a proprio piacimento. Non dovremmo formare le nostre opinioni attenendoci ai nostri interessi personali o alla nostra lealtà politica intesa in senso ristretto. Un cittadino, per agire in modo autonomo e responsabile, deve osservare i principi politici che sottostanno e guidano l'interpretazione della costituzione. Egli deve tentare di valutare in che modo questi

principi dovrebbero essere applicati nelle circostanze esistenti. Se, dopo doverosa riflessione, perviene alla conclusione che la disobbedienza civile è giustificata e si comporta di conseguenza, egli agisce secondo coscienza. E sebbene possa sbagliare, non ha agito a suo piacimento. La teoria dell'obbligo e del dovere politici ci mette in grado di tracciare queste distinzioni.

Esistono dei paralleli con le conclusioni e le interpretazioni comuni raggiunte dalle scienze. Anche qui, ognuno è autonomo ma responsabile. Dobbiamo valutare le teorie e le ipotesi alla luce delle prove, per mezzo di principi riconosciuti pubblicamente. È vero che esistono opere dotate di autorità, ma esse rappresentano la somma del consenso di numerose persone, ciascuna delle quali decide per se stessa. L'assenza di un'autorità suprema che decida, e quella di un'interpretazione ufficiale che tutti debbono accettare, non conduce alla confusione, è, invece, la condizione per un progresso teorico. Persone eguali che accettano e applicano principi ragionevoli non devono avere alcun superiore stabilito. Alla domanda: "chi deve decidere?" si risponde: "devono decidere tutti, ognuno consigliandosi da solo", e spesso, con ragionevolezza, cortesia e fortuna, si ottengono risultati abbastanza buoni.

In una società democratica, quindi, si riconosce che ciascun cittadino è responsabile della propria interpretazione dei principi di giustizia e della propria condotta alla luce di questi ultimi. Non può esistere alcuna interpretazione di questi principi, giuridica o socialmente approvata, che siamo moralmente sempre vincolati ad accettare, neppure quando ci viene data da un tribunale o da un organo legislativo supremo. In realtà, ciascun organo costituzionale, legislativo, esecutivo e giudiziario, avanza la propria interpretazione della costituzione e degli ideali politici che la ispirano.³⁴ Anche se i tribunali possono avere l'ultima parola nel decidere una qualunque causa, non sono immuni da potenti influenze politiche che possono spingerli a rivedere la propria interpretazione della costituzione. I tribunali presentano la propria dottrina in modo razionale e argomentato; la loro concezione della costituzione, se deve essere duratura, deve persuadere della propria validità la maggioranza dei cittadini. La corte d'appello suprema

non è il tribunale né l'esecutivo né il legislativo, ma l'elettorato nel suo complesso. Colui che intraprende la disobbedienza civile si appella in modo particolare a questo corpo. Non vi è alcun pericolo di anarchia sino a che esiste un sufficiente accordo funzionante tra le concezioni di giustizia dei cittadini, e sino a quando sono rispettate le condizioni per far ricorso alla disobbedienza civile. Il fatto che gli uomini possono raggiungere un simile accordo e rispettare questi limiti quando vengono mantenute le libertà politiche fondamentali rappresenta un'assunzione implicita in un sistema politico democratico. Non c'è modo di evitare completamente il pericolo di un conflitto lacerante, allo stesso modo in cui è impossibile escludere la possibilità di una profonda controversia scientifica. Se però la disobbedienza civile giustificata sembra minacciare la concordia civile, la responsabilità non ricade su coloro che protestano, ma su coloro il cui abuso dell'autorità e del potere giustifica una simile opposizione. Infatti, impiegare l'apparato coercitivo dello stato allo scopo di mantenere istituzioni chiaramente ingiuste è di per sé una forma di violenza illegittima cui gli uomini hanno il diritto di opporre resistenza nei modi opportuni.

Con queste osservazioni, abbiamo terminato la discussione sul contenuto dei principi di giustizia. In tutta questa parte, il mio scopo è stato quello di descrivere uno schema di istituzioni che soddisfi questi principi, e di indicare in che modo sorgano gli obblighi e i doveri. Occorre fare ciò per vedere se la teoria della giustizia proposta corrisponda ai nostri giudizi ponderati e li estenda in modo accettabile. Abbiamo bisogno di verificare se essa definisce una concezione politica attuabile, e se ci aiuta a concentrare le nostre riflessioni sulle questioni morali più rilevanti e fondamentali. In questa parte, la trattazione è stata molto astratta, ma spero di avere fornito un'indicazione sul modo in cui i principi di giustizia si applicano in pratica. Non dovremmo tuttavia dimenticare la portata limitata della teoria che abbiamo presentato. Ho tentato in gran parte di sviluppare una concezione ideale, facendo soltanto occasionali commenti sui vari casi di teoria non ideale. Senza dubbio, le regole di priorità suggeriscono in molti casi

delle direttive, ed esse possono essere utili, a condizione di non spingerle troppo in là. Anche così, l'unico problema di teoria non ideale esaminato in dettaglio è quello della disobbedienza civile, nel caso speciale della quasi-giustizia. Se la teoria ideale merita di essere studiata, ciò deve essere perché, secondo la nostra congettura, essa rappresenta la parte fondamentale della teoria della giustizia, ed è egualmente essenziale anche per la parte non ideale. Non svilupperò ulteriormente questi temi. Dobbiamo ancora completare la teoria della giustizia osservando il modo in cui essa è radicata nel pensiero e nei sentimenti umani e legata ai nostri fini e alle nostre aspirazioni.

¹ Devo il chiarimento di questo punto ad Alan Gibbard.

² Non accetto completamente l'argomento di D. Hume in *On the Original Contract*, ma credo che sia corretto a questo proposito, applicato al dovere politico per i cittadini in generale. Vedi D. Hume, *Essays: Moral, Political and Literary*, cit., vol. I, pp. 450-452.

³ Sulla nozione di rispetto, vedi B.A.O. Williams, *The Idea of Equality*, cit., pp. 118 sgg.

⁴ Vedi I. Kant, *The Foundations of the Metaphysics of Morals*, Academy Edition, vol. 4, p. 423; tr. it. cit. C'è una più ampia discussione in *The Metaphysics of Morals*, p. II (*Tugendlehre*), cit., §30, vol. 6, pp. 415 sgg.; tr. it. cit. Kant osserva qui che il dovere di beneficenza (come lui lo chiama) deve essere pubblico, vale a dire una legge universale. Vedi §23, n. 8.

⁵ Vedi I. Ross, *The Right and the Good*, cit., pp. 8-33, 41 sgg.

⁶ Su questo punto seguo D. Davidson, *How is Weakness of the Will Possible?*, in *Moral Concepts*, a cura di Joel Feinberg, Oxford University Press, London 1969, vedi p. 109. L'intera discussione delle pp. 105-110 è rilevante in proposito.

⁷ Vedi I. Ross, *The Right and the Good*, cit., pp. 18 sgg., e *The Foundations of Ethics*, The Clarendon Press, Oxford 1939, pp. 173-

187.

⁸ Sono in debito con H.L.A. Hart, *Are there Any Natural Rights?*, in "Philosophical Review", vol. 64, 1955, pp. 185 sgg.

⁹ Sulle regole costitutive, vedi J.R. Searle, *Speech Acts*, cit., pp. 33-42; tr. it. cit. Il promettere è discusso nel cap. III, specialmente pp. 57-62 (edizione originale).

¹⁰ Vedi H.A. Prichard, *The Obligation to Keep a Promise* (c. 1940), in *Moral Obligation*, cit., pp. 169-179.

¹¹ Su questo punto, vedi R. Dworkin, *The Model of Rules*, in "University of Chicago Law Review", vol. 35, 1967, specialmente pp. 21-29.

¹² Vedi H.A. Prichard, *The Obligation to Keep a Promise*, cit., pp. 172, 178 sgg.

¹³ Non avevo notato questo fatto nel mio saggio *Legal Obligation and the Duty of Fair Play*, in *Law and Philosophy*, a cura di Sidney Hook, New York University Press, New York 1964. In questo paragrafo ho tentato di ovviare a questo difetto. La prospettiva discussa ora è però differente per il fatto che il dovere naturale di giustizia è il principio fondamentale di dovere politico per i cittadini in generale, poiché il principio di equità ha un ruolo secondario.

¹⁴ La metafora dell'essere liberi e ancora privi di vincoli deriva dalla recensione, a opera di I.M.D. Little, di K.J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, in "The Journal of Political Economy", vol. 60, 1952, p. 431. Le mie osservazioni su questo punto seguono quelle di Little.

¹⁵ Per un'ulteriore discussione della regola di maggioranza, vedi H. McCloskey, *The Fallacy of Majority Rule*, in "Journal of Politics", vol. II, 1949, e J.R. Pennock, *Liberal Democracy*, Rinehart, New York 1950, pp. 112-114, 117 sgg. Per alcune delle caratteristiche interessanti della regola di maggioranza, nella prospettiva della scelta sociale, vedi A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, cit., pp. 68-70, 71-73, 161-186. Una difficoltà di questa procedura è che può permettere maggioranze cicliche. Ma il difetto fondamentale dal punto di vista della giustizia è che essa permette violazioni della libertà. Vedi anche A.K. Sen in ivi, pp. 79-83, 87-89,

dove viene discusso questo paradosso del liberalismo.

¹⁶ Su questo punto, vedi K.J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, cit., pp. 85 sgg. Per la nozione di discussione legislativa, in quanto ricerca oggettiva e non scontro di interessi, vedi F.H. Knight, *The Ethics of Competition*, Harper and Brothers, New York 1935, pp. 296, 345-347. Vedi in entrambi i casi le note.

¹⁷ Vedi D. Black, *Theory of Committee and Elections*, The University Press, Cambridge 1963², pp. 159-165.

¹⁸ Per la teoria economica della democrazia, vedi J.A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper and Brothers, New York 1950³, capp. 21-23; tr. it. *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Etas Kompass, Milano 1973, e A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper and Brothers, New York 1957. La descrizione pluralista della democrazia, nella misura in cui si crede che la rivalità di interessi regoli il processo politico, è soggetta a obiezioni simili. Vedi R.A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, University of Chicago Press, Chicago 1956, e, più di recente, *Pluralist Democracy in the United States*, Rand McNally, Chicago 1967.

¹⁹ Su questo punto seguo la definizione della disobbedienza civile data da H.A. Bedau. Vedi la sua *On Civil Disobedience*, in "Journal of Philosophy", vol. 58, 1961, pp. 653-661. Bisognerebbe sottolineare che questa definizione è più ristretta del significato suggerito dal saggio di Thoreau, come verrà fatto notare nel paragrafo successivo. L'enunciazione di una teoria simile si trova in Martin Luther King, *Letter from Birmingham City Jail* (1963), ristampata in *Civil Disobedience*, a cura di H.A. Bedau, Pegasus, New York 1969, pp. 72-89; tr. it. *Lettera dal carcere di Birmingham*, Edizioni del Movimento Nonviolento, Verona 1993. La teoria della disobbedienza civile nel testo in questione tenta di porre questo tipo di concezione in una struttura più ampia. Di recente, alcuni autori hanno definito la disobbedienza civile in modo anche più generale. Per esempio, H. Zinn, *Disobedience and Democracy*, Random House, New York 1968, pp. 119 sgg., la definisce "la deliberata e giudiziosa violazione della legge per uno scopo sociale vitale". Io sono interessato a una nozione più ristretta: non intendo

assolutamente affermare che soltanto questa forma di dissenso sia giustificata in uno stato democratico.

²⁰ Questo e il seguente commento provengono da M. Cohen, *Civil Disobedience in a Constitutional Democracy*, in "The Massachusetts Review", vol. 10, 1969, pp. 224-226, 218-221 rispettivamente.

²¹ Per una discussione più completa di questo punto, vedi Ch. Fried, *Moral Causation*, in "Harvard Law Review", vol. 77, 1964, pp. 1268 sgg. Per il successivo chiarimento della nozione di azione militante, sono in debito con Gerald Loew.

²² Coloro che definiscono la disobbedienza civile in modo più ampio potrebbero non accettare questa descrizione. Vedi, per esempio, H. Zinn, *Disobedience and Democracy*, cit., pp. 27-31, 39, 119 sgg. Zinn nega inoltre che la disobbedienza civile debba essere non violenta. È certo che non si accetta la punizione come giusta, vale a dire meritata, a causa di un atto non giustificato. Si ha piuttosto l'intenzione di assoggettarsi alle conseguenze legali nell'interesse della fedeltà alla legge, che è un'altra questione. C'è spazio per una certa libertà, per il fatto che la definizione permette che l'imputazione possa essere contestata in un tribunale, a condizione che ciò si mostri appropriato. Ma, a questo punto, il dissenso cessa di essere disobbedienza civile nel senso in cui è definita qui.

²³ Vedi H.D. Thoreau, *Civil Disobedience* (1848), ristampato in *Civil Disobedience*, a cura di H.A. Bedau, cit., pp. 27-48. Per una discussione critica, vedi le osservazioni di H.A. Bedau, in ivi, pp. 15-26.

²⁴ Devo queste distinzioni a Burton Dreher.

²⁵ Per una discussione delle condizioni in cui è necessario un assetto equo, vedi K. Baier, *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1958, pp. 207-213; e D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, The Clarendon Press, Oxford 1965, pp. 160-176. Lyons fornisce un esempio di uno schema di rotazione equo e osserva anche che (lasciando da parte i costi per istituirle) simili procedure eque possono essere ragionevolmente efficienti (vedi pp. 169-171). Accetto le sue conclusioni, compresa

l'affermazione che la nozione di equità non può essere spiegata assimilandola a quella di utilità (pp. 176 sgg.). Bisognerebbe anche tenere presente la precedente discussione fatta da C.D. Broad, *On the Function of False Hypotheses in Ethics*, in "International Journal of Ethics", vol. 26, 1916, specialmente pp. 385-390.

²⁶ Per una discussione di questi obblighi, vedi M. Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship*, cit., cap. III.

²⁷ Vedi J.L. Brierly, *The Law of Nations*, The Clarendon Press, Oxford 1963, specialmente capp. IV-V. Questo lavoro contiene tutto ciò che qui è rilevante.

²⁸ Per una discussione vedi P. Ramsey, *War and The Christian Conscience*, The Duke University Press, Durham (N.C.) 1961; e anche R.B. Potter, *War and Moral Discourse*, John Knox Press, Richmond (Va.) 1969. Il secondo contiene un utile saggio bibliografico (pp. 87-123).

²⁹ Sono in debito con R.G. Albritton per avermi chiarito queste e altre nozioni del presente paragrafo.

³⁰ Vedi *Nuclear Weapons and Christian Conscience*, a cura di W. Stein, The Merlin Press, London 1965, per una presentazione di questo tipo di dottrina in relazione alla guerra nucleare.

³¹ Traggo quest'idea da M. Walzer, *Obligations*, cit., p. 127.

³² Vedi *Introduzione a Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century*, a cura di J.H. Franklin, Pegasus, New York 1969, pp. 11-15.

³³ Per una discussione generale, vedi R. Dworkin, *On not Persecuting Civil Disobedience*, in "The New York Review of Books", 6 giugno 1968.

³⁴ Per una presentazione di questa teoria cui mi riferisco, vedi A.M. Bickel, *The Least Dangerous Branch*, Bobbs-Merrill, New York 1962, specialmente capp. V e VI.

Parte terza
FINI

Capitolo VII.

Il bene come razionalità

In questa parte conclusiva, procederò come segue. Per prima cosa presenterò in maniera più dettagliata la teoria del bene che è già stata usata per definire i beni primari e gli interessi delle persone nella posizione originaria. Dato che il seguente argomento richiede una prospettiva più generale, questa teoria deve essere fornita di un fondamento più saldo. Il capitolo che segue riguarda principalmente la psicologia morale e l'acquisizione del sentimento di giustizia. Una volta trattati questi temi, saremo nella posizione di poter discutere la relativa stabilità della giustizia come equità e di sostenere nell'ultimo capitolo che, in un senso ancora da definire, la giustizia e il bene [*goodness*] sono congruenti, almeno nelle circostanze di una società beneordinata. Da ultimo spiegherò in che modo la teoria della giustizia si collega ai valori sociali e al bene della collettività. In questa parte, l'esposizione complessiva potrà sembrare a tratti meno chiara, e il passaggio da un argomento all'altro più brusco. Sarà utile tenere presente che lo scopo principale è quello di preparare la via a una soluzione delle questioni della stabilità e della congruenza, e di rendere conto dei valori della società e del bene della giustizia.

60. *La necessità di una teoria del bene*

Sinora non ho detto molto sul concetto di bene. Questo è stato brevemente menzionato in precedenza quando suggerivo che

il bene di una persona è determinato da ciò che per essa rappresenta il piano di vita più razionale, date circostanze ragionevolmente favorevoli (§15). Sin dall'inizio ho dato per scontato che in una società bene-ordinata la concezione che i cittadini hanno del loro bene sia conforme ai principi di giusto pubblicamente riconosciuti, e includa uno spazio appropriato per i diversi beni primari. Ma il concetto di bene è stato usato soltanto in un senso parziale. E infatti, distinguerò tra due teorie del bene. La ragione per far questo è che nella giustizia come equità il concetto di giusto è prioritario rispetto a quello di bene. In contrasto con le teorie teleologiche, una cosa è buona solo se si accorda con modi di vita conformi ai principi di giusto già a disposizione. Ma per stabilire questi principi, è necessario contare su qualche nozione di bene, perché abbiamo bisogno di assunzioni sulle motivazioni delle parti nella posizione originaria. Dato che queste assunzioni non devono mettere a repentaglio la priorità del concetto di giusto, la teoria del bene usata nella discussione dei principi di giustizia è ristretta ai semplici elementi essenziali. Chiamo questa rappresentazione del bene teoria parziale [*thin*]: il suo scopo è garantire le premesse sui beni primari necessarie per ottenere i principi di giustizia. Una volta elaborata questa teoria e definiti i beni primari, siamo liberi di usare i principi di giustizia per l'ulteriore sviluppo di quella che sarà chiamata la teoria completa del bene.

Per un chiarimento di questi argomenti, ritorniamo al punto in cui una teoria del bene è già entrata in gioco. In primo luogo, essa viene usata per definire i membri meno avvantaggiati della società. Il principio di differenza presuppone che ciò possa essere fatto. È vero che la teoria non richiede di definire una misura cardinale di benessere. Non abbiamo bisogno di sapere quanto siano svantaggiati i meno fortunati, perché una volta che questo gruppo è stato scelto, possiamo considerare le loro preferenze ordinali (dal punto di vista appropriato) come determinanti dell'assetto proprio della struttura di base (§15). Tuttavia, dobbiamo essere in grado di identificare questo gruppo. Inoltre, l'indice di benessere e le aspettative degli individui rappresentativi sono

specificati in termini di beni primari. Un individuo razionale, qualunque altra cosa voglia, desidera certe cose come prerequisiti per realizzare il proprio piano di vita. A parità di condizioni, sceglie libertà e opportunità più ampie piuttosto che più limitate, e una quota di ricchezza e di reddito maggiore piuttosto che minore. Appare sufficientemente chiaro che queste cose sono buone. Ma ho anche detto che il rispetto di sé e la fiducia nel senso del proprio valore costituiscono forse il bene primario più importante. Questa indicazione è stata utilizzata nella discussione sui due principi di giustizia (§29). Così la definizione iniziale di aspettative, riferita unicamente a cose quali la libertà e la ricchezza, è provvisoria; è necessario includere beni primari di altro genere, e ciò solleva interrogativi sempre più complicati. Ovviamente questo richiede una teoria del bene, e si tratta della teoria parziale.

Inoltre, una certa concezione di bontà è usata per difendere la giustizia come equità contro diverse obiezioni. Si potrebbe dire, per esempio, che le persone nella posizione originaria hanno una conoscenza così ristretta della loro situazione che non è possibile un accordo razionale sui principi di giustizia. Poiché non sanno quali sono i loro obiettivi, potrebbe accadere loro di scoprire che i principi cui aderiscono portano alla rovina i loro piani. Come potrebbero dunque giungere a una decisione sensata? Si può rispondere che la razionalità della scelta di una persona non dipende da quanto sa, ma soltanto da come ragiona in base all'informazione disponibile, per quanto incompleta. La nostra decisione è perfettamente razionale a condizione che affrontiamo le circostanze in cui ci troviamo, e che facciamo del nostro meglio. In questo modo le parti possono di fatto elaborare una decisione razionale, e non c'è dubbio che certe concezioni alternative di giustizia sono migliori di altre. Purtuttavia, la teoria parziale del bene, che si assume accettata dalle parti, indica che esse dovrebbero cercare di assicurarsi la propria libertà e il rispetto di sé e che, per realizzare i propri obiettivi, quali che essi siano, hanno bisogno di norma di un numero maggiore piuttosto che minore di altri beni primari. Contraendo l'accordo originario, dunque, le parti suppongono che la loro concezione del bene abbia una certa

struttura, e ciò è sufficiente per metterle in grado di scegliere dei principi su una base razionale.

Riassumendo questi punti, abbiamo bisogno di ciò che ho chiamato la teoria parziale del bene per spiegare la preferenza razionale per i beni primari e chiarire la nozione di razionalità che sta alla base della scelta dei principi nella posizione originaria. Questa teoria è necessaria per sostenere le premesse indispensabili da cui derivano i principi di giustizia. Ma se guardiamo alle altre questioni che restano ancora da discutere, diventa essenziale una teoria del bene più generale. La definizione degli atti benefici e supererogatori dipende quindi da tale teoria. Ciò vale anche per la definizione del valore morale delle persone. Questo è il terzo concetto principale dell'etica, e dobbiamo trovargli un posto all'interno della teoria contrattualista. Infine dovremmo considerare se sia un bene per una persona essere una buona persona, se non in generale, almeno a quali condizioni. Io credo che almeno in certe circostanze, quelle per esempio di una società bene-ordinata, o in uno stato di quasigiustizia, essere una buona persona si riveli effettivamente un bene. Questo fatto è intimamente connesso con il bene della giustizia e con il problema della congruenza di una teoria morale. Abbiamo bisogno di una rappresentazione del bene per precisare tutto questo. L'elemento caratteristico di questa teoria completa, come ho detto, è di dare come già assicurati i principi di giustizia, e di usare poi questi principi per definire gli altri concetti morali che implicano la nozione di bene. Una volta che abbiamo a disposizione i principi di giusto, possiamo far ricorso a essi per spiegare il concetto del valore morale e del bene delle virtù morali. Infatti, anche i piani di vita razionali che stabiliscono ciò che è buono per gli esseri umani sono essi stessi circoscritti dai principi di giustizia. Ma è chiaro che, per evitare la circolarità, dobbiamo distinguere tra la teoria parziale e la teoria completa, e tenere sempre presente a quale delle due stiamo facendo riferimento.

E per finire, quando siamo pervenuti a una spiegazione dei valori sociali e a una stabile concezione di giustizia, si richiede una più ampia interpretazione del bene. Uno dei principi psicologici

fondamentali, per esempio, è che noi abbiamo la tendenza ad amare coloro che manifestamente ci amano, coloro che con chiaro proposito aumentano il nostro bene. In questo caso il nostro bene comprende gli scopi finali e non soltanto i beni primari. Inoltre, ai fini di una discussione dei valori sociali, abbiamo bisogno di una teoria che spieghi quale sia il bene insito nelle attività, e in particolare il bene dell'agire volontario di ciascuno nell'affermare le proprie istituzioni sociali a partire dalla concezione pubblica della giustizia. Nel considerare tali questioni ci muoviamo all'interno della teoria completa. Talvolta prendiamo in esame i processi attraverso i quali si acquisiscono il senso di giustizia e i sentimenti morali; oppure osserviamo che le attività collettive di una società giusta sono buone anch'esse. Non c'è ragione per non usare la teoria completa, dal momento che disponiamo della concezione della giustizia.

Però, quando ci domandiamo se il senso di giustizia sia un bene, la questione fondamentale è chiaramente quella definita dalla teoria parziale. Ci interessa sapere se, per persone che sono membri di una società bene-ordinata, sia un bene avere e coltivare un senso di giustizia (in senso parziale). Senza dubbio, se il sentimento di giustizia è sempre un bene, lo è anche in questo caso particolare. E se all'interno della teoria parziale risulta essere di fatto un bene avere un senso di giustizia, allora una società bene-ordinata è stabile tanto quanto si può sperare che lo sia. Non soltanto essa produce gli atteggiamenti morali che la sostengono, ma questi atteggiamenti sono desiderabili dal punto di vista delle persone razionali che li assumono nel momento in cui fanno una valutazione della situazione, indipendentemente dalle restrizioni della giustizia. Mi riferirò a questa corrispondenza tra giustizia e bene chiamandola congruenza; ed esaminerò questa relazione quando ci occuperemo del bene della giustizia (§87).

61. La definizione di bene nei casi più semplici

Invece di procedere subito all'applicazione del concetto di

razionalità nella valutazione dei piani di vita, mi sembra meglio illustrare la definizione che userò, considerando per primi i casi più semplici. Nel far questo verranno messe in evidenza numerose distinzioni necessarie per una chiara comprensione del suo significato. Quindi suppongo che la definizione abbia tre livelli, che illustro nel modo seguente (per semplicità questi livelli sono espressi mediante l'uso del concetto di bene invece di quello di "migliore di"): 1) A è un buon X se e solo se A possiede (in grado superiore all'X normale o standard¹) le proprietà che è razionale volere in un X, stabilito per che cosa vengono usati gli X, e che cosa ci si aspetta facciano e simili (qualsiasi clausola addizionale è appropriata); 2) A è un buon X per K (dove K è una persona) se e solo se A possiede le proprietà che è razionale per K volere in un X, stabilite le circostanze in cui si trova K, le sue capacità e il suo piano di vita (il suo sistema di scopi), e quindi in vista di ciò che intende fare con un X, e cose simili; 3) identico a 2), ma con l'aggiunta di una clausola relativa al fatto che il piano di vita di K, e quella parte di esso che ha attinenza con il caso presente, è esso stesso razionale. Resta ancora da determinare che cosa significhi razionalità nel caso dei piani di vita, e ne discuteremo più avanti. Ma secondo la definizione, una volta che stabiliamo che un oggetto ha le proprietà che è razionale che qualcuno, con un razionale piano di vita, voglia, allora abbiamo dimostrato che ciò è buono per lui. E se determinati generi di cose soddisfano queste condizioni per le persone in generale, allora queste cose sono beni umani. Infine, ci vogliamo assicurare che libertà e opportunità, e un certo senso del nostro personale valore, rientrano in questa categoria.²

Aggiungo ora qualche osservazione sul primo dei due livelli della definizione. Tendiamo a passare dal primo livello al secondo ogniqualevolta sia necessario tenere conto delle particolari caratteristiche della situazione di una persona che la definizione qualifica come pertinenti. Queste caratteristiche sono, tipicamente, i suoi interessi, le sue capacità e le circostanze. Sebbene non siano ancora stati resi noti i principi di scelta razionale, la nozione comune sembra, per il momento, sufficientemente chiara. In generale, ha un senso ragionevolmente preciso parlare di un buon

oggetto di un certo genere, un senso che il primo livello serve a spiegare, a patto che ci sia un'affinità sufficiente di interessi e circostanze tra le persone interessate a oggetti di tale genere così che sia possibile stabilire standard riconosciuti. Quando sono soddisfatte queste condizioni, dire che una cosa è buona comunica un'informazione utile. Esiste una conoscenza e un'esperienza comune sufficiente di queste cose perché noi abbiamo una comprensione delle caratteristiche desiderabili esemplificata da un oggetto normale o standard. Spesso sono dei criteri convenzionali fondati sulla pratica commerciale o su altre che definiscono queste proprietà.³ Ricorrendo a vari esempi potremmo senza dubbio vedere come evolvono questi criteri e gli standard relativi che li determinano. Il punto essenziale, in ogni caso, è che questi criteri dipendono dalla natura degli oggetti in questione e dall'esperienza che ne abbiamo; e per questo diciamo che certe cose sono buone senza aggiungere niente altro solo quando si presuppone un certo sfondo o si dà per scontato un particolare contesto. I giudizi di valore fondamentali sono quelli formulati dal punto di vista delle persone, dati i loro interessi, capacità e circostanze. Solo in quanto un'affinità di condizioni lo permette, possiamo astrarre senza rischio dalla situazione particolare di chiunque. In caso di qualche complicazione, quando la cosa da scegliere dovrebbe essere adattata a particolari esigenze e situazioni, passiamo al secondo livello della definizione. I nostri giudizi di valore sono a misura dell'agente in questione come questo livello richiede.

Queste osservazioni possono essere esemplificate da certe categorie tipiche: manufatti, parti funzionali di sistemi, occupazioni e ruoli. Tra i manufatti, per esempio, un buon orologio è un orologio che possiede le caratteristiche che è razionale volere in un orologio. È chiaro che in questo caso esiste una serie di caratteristiche desiderabili, oltre a quella di segnare l'ora esatta. Per esempio, non deve essere troppo pesante. Queste caratteristiche devono essere in qualche modo misurate e deve esserne stabilita l'importanza nella valutazione complessiva. Non mi soffermerò qui a considerare in che modo vengano fatte queste cose. Vale la pena di osservare, però, che se consideriamo la definizione di bene sotto

l'aspetto tradizionalmente analitico, vale a dire come un'asserzione di identità concettuale, e se supponiamo che per definizione un orologio sia uno strumento che serve per conoscere l'ora, e che per definizione la razionalità ricorra a mezzi efficaci per la realizzazione degli scopi individuali, in questo caso è analitico che un buon orologio è un orologio che segna l'ora esatta. Questo fatto è stabilito solamente in virtù di verità logiche e di definizioni di concetti. Ma dal momento che non desidero considerare la definizione di bene in questo senso, bensì come un'indicazione approssimativa per costruire espressioni sostitutive che possono essere usate per dire ciò che, riflettendo, vogliamo dire, non considero analitico questo enunciato. In effetti, alla luce di quelli che sono al presente i nostri interessi, tralascerò completamente questa questione e considererò semplicemente certi fatti circa gli orologi (o altro) come conoscenze ordinarie. Non c'è alcun bisogno di chiedere se gli enunciati che li esprimono sono analitici. Sotto questo aspetto, dunque, è senz'altro vero che un buon orologio segna l'ora esatta e questa corrispondenza con i fatti quotidiani è sufficiente a confermare l'appropriatezza della definizione.

È chiaro, inoltre, che la lettera "X" nell'espressione "un buon X" spesso deve essere sostituita da diversi sintagmi nominali che dipendono dal contesto. Perciò di solito non è sufficiente parlare di buoni orologi, dal momento che molte volte abbiamo bisogno di una classificazione più sofisticata. Siamo chiamati a valutare orologi da polso, cronometri e così via; o addirittura, orologi da polso che si accompagnano a un particolare genere di abito da sera. In tutti questi casi, interessi specifici danno origine a certe classificazioni e standard appropriati. Queste complicazioni sono ordinariamente desunte dalle circostanze e vengono esplicitamente menzionate quando sembra essere necessario. Con cose che non siano manufatti è richiesta di solito qualche aggiunta per spiegare il significato, poiché non è fornito dal riferimento all'oggetto. Così, per esempio, affermare che Wildcat è una buona montagna può avere bisogno del genere di ampliamento fornito, aggiungendo che è una buona montagna per fare dello sci. Oppure l'osservazione che questa è una buona notte può richiedere la spiegazione che è una

buona notte per osservare le stelle, perché è una notte limpida e scura. Certi termini suggeriscono l'ampliamento appropriato. Prendiamo in esame questo esempio: se confrontiamo l'enunciato che un corpo è una buona salma con l'enunciato che esso è un buon cadavere, il senso del primo non è chiaro, mentre il riferirsi a una cosa come a un cadavere suggerisce il suo impiego nello studio dell'anatomia. Un buon cadavere è, presumibilmente, una salma che possiede le proprietà (quali che esse siano) che è razionale volere a questo fine.⁴ Incidentalmente si può osservare che siamo in grado di capire almeno in parte che cosa si intende definendo buona una cosa, anche se non sappiamo quali sono le caratteristiche desiderabili dell'oggetto che viene valutato.

Sullo sfondo è sempre presente il punto di vista dal quale si analizza un manufatto, una parte funzionale, un ruolo, anche se naturalmente questo punto di vista non ha bisogno di essere esplicitato. Questa prospettiva viene caratterizzata identificando le persone il cui interessamento è pertinente alla formulazione del giudizio, e descrivendo poi gli interessi che hanno riguardo all'oggetto in questione. Nel caso di parti del corpo (parti funzionali di sistemi), per esempio, assumiamo di regola il punto di vista della persona in questione e presumiamo che il suo interesse sia quello consueto. Così sono occhi e orecchie buoni quelli che possiedono le proprietà che è razionale volere nei propri quando si desidera vedere e sentire bene. Similmente nel caso di animali o piante: quando diciamo che hanno una buona pelliccia o delle buone radici, è chiaro che adottiamo il punto di vista dell'animale e della pianta. Ciò è senza dubbio un po' artificioso, in particolare nel caso delle piante. Inoltre ci sono forse altre prospettive in grado di spiegare più naturalmente questi giudizi. Ma è probabile che la definizione si adegui meglio ad alcuni casi che ad altri, e questo fatto non deve preoccuparci troppo fintanto che essa è soddisfacente ai fini della teoria della giustizia. Passando alla categoria delle occupazioni, in alcuni casi, tuttavia, mentre le proprietà desiderabili sono quelle delle persone che vi sono impegnate, le persone di cui assumiamo il punto di vista non lo sono. Un buon medico, quindi, è quello che ha la competenza e le

capacità che è razionale i suoi pazienti vogliano in un medico. La competenza e le capacità sono del medico, l'interesse al ristabilimento della salute in base al quale vengono valutate è dei pazienti. Questi esempi dimostrano che il punto di vista varia da caso a caso e che la definizione di bontà non comprende alcuna formula generale per determinarla. Questi argomenti vengono spiegati quando l'occasione lo richiede o desunti dal contesto.

Osserviamo anche che il punto di vista dal quale le cose vengono giudicate buone o cattive non ha niente di necessariamente giusto o di moralmente corretto.⁵ Di un uomo si può dire che è una buona spia o un buon assassino, senza approvazione per la sua abilità. Applicando la definizione a questo caso, le nostre parole verranno interpretate nel senso che l'individuo cui ci si riferisce possiede gli attributi che è razionale volere in una spia, o assassino, stabilito che cosa ci si aspetta che facciano spie e assassini. Ciò non implica in alcun modo che è opportuno volere che le spie e gli assassini facciano quello che fanno. Sono i governi, i cospiratori e simili, che si servono, normalmente, delle spie e degli assassini. Noi valutiamo semplicemente certe abilità e certi talenti dal punto di vista dei governi e dei cospiratori. Se una spia, o un assassino, sia una persona buona è una questione completamente diversa; per trovarle una risposta dovremmo giudicare la causa per la quale opera e i motivi che lo spingono a farlo.

Questa neutralità morale della definizione del bene è esattamente quella che dovremmo aspettarci. Il concetto di razionalità non è di per se stesso una base adeguata per il concetto di giusto; e nella teoria contrattualista quest'ultimo è derivato in altro modo. Inoltre, per elaborare la concezione di bene morale, devono essere introdotti i principi di giusto e di giustizia. È facile vedere che nel caso di un gran numero di occupazioni e di ruoli i principi morali hanno una posizione rilevante nel caratterizzare le proprietà desiderabili. Un buon giudice, per esempio, ha un forte desiderio di giustizia, di risolvere i casi con equità, in conformità con quanto la legge prescrive. Egli possiede le capacità di giudizio che la sua posizione esige: è imparziale, abile nel valutare

equamente le prove, libero da prevenzioni e indifferente alle considerazioni personali. Queste qualità possono non essere sufficienti, ma generalmente sono necessarie. La caratterizzazione di un buon padre, di una buona moglie, amico o compagno ecc., senza esclusioni, procede da una teoria delle virtù e presuppone quindi i principi di giusto. Questi argomenti fanno parte della teoria completa. Perché il bene come razionalità valga per il concetto di valore morale, le virtù devono rivelarsi proprietà che è razionale le persone vogliano l'una nell'altra quando adottano il punto di vista richiesto. Cercherò a suo tempo di dimostrare che le cose stanno proprio così (§66).

62. Osservazioni sul significato

Per completare questa descrizione della teoria parziale aggiungerò qualche parola sul significato dei giudizi di valore. Questi argomenti non sono fondamentali per la nostra ricerca, ma alcune osservazioni possono evitare fraintendimenti. Il primo punto in discussione, forse, è se questi giudizi rappresentano un uso descrittivo o prescrittivo del linguaggio. Sfortunatamente le nozioni di uso descrittivo e di uso prescrittivo sono oscure, ma cercherò di affrontare subito la questione principale.⁶ Tutti sembrano concordare su due fatti di ordine generale. Primo: i termini “buono” e “cattivo” e simili vengono impiegati, tipicamente, per dare consigli ed esprimere pareri, per elogiare e lodare, e cose del genere. Senza dubbio, non sempre questi termini sono usati in questo modo, dal momento che possono trovarsi in enunciati condizionali, imperativi e interrogativi, e anche in altre espressioni prive di qualsiasi aspetto pratico. Eppure, il loro ruolo nel dare consigli e pareri, nell'elogiare e nel lodare è caratteristico. Secondo: i criteri di valutazione variano da genere a genere di cose. Ciò che si vuole per l'abitare non è ciò che si vuole per il vestire. Una definizione di bene soddisfacente deve accordarsi con questi due fatti.

Definirò ora semplicemente teoria descrittiva quella che

sostiene le due tesi seguenti. La prima che, malgrado la variazione dei criteri da cosa a cosa, il termine “buono” mantiene un senso (o significato) costante che, dal punto di vista filosofico, è dello stesso genere di quello degli altri predicati che sono normalmente considerati descrittivi. In effetti, è proprio questo senso costante che ci consente di capire come e perché i criteri di valutazione varino da un genere di cosa all’altro. L’altra tesi è che l’appropriatezza dell’uso del termine “buono” (e simili) nel dare consigli e pareri, e in espressioni elogiative, è spiegata dal suo senso costante in unione con una teoria generale del significato. Assumo che questa teoria includa una descrizione degli atti linguistici e delle forze illocutive nella direzione indicata da Austin.⁷ Una teoria descrittiva sostiene che il significato descrittivo costante di buono giustifica il suo uso, quando è di fatto un uso appropriato, per elogiare e consigliare, e simili. Non c’è alcun bisogno di assegnare a “buono” un significato di tipo particolare che non sia già spiegato dal suo senso descrittivo costante e dalla teoria generale degli atti linguistici.

Quella del bene come razionalità è una teoria descrittiva in questo senso. Spiega i due fatti generali che ciascuno riconosce nel modo richiesto. Il senso costante di “buono” è caratterizzato dalla definizione nei suoi diversi livelli. Così la bontà di una cosa consiste nell’avere le proprietà che è razionale volere in cose del suo genere, più ulteriori aggiunte che dipendono dal caso particolare. Alla luce di questa definizione è facile spiegare il fatto che i criteri di valutazione differiscono da un genere di cosa all’altro. Poiché vogliamo cose per scopi diversi, ovviamente è razionale che le valutiamo in base a caratteri distintivi diversi. È utile pensare al senso di “buono” come analogo a quello del segno di funzione.⁸ Siamo in grado allora di considerare la definizione come qualcosa che assegna a ciascun genere di cose un insieme di proprietà in base alle quali devono essere valutati esemplari di quel genere, e cioè le proprietà che è razionale volere in cose di quel genere.

Inoltre, la descrizione del bene come razionalità spiega perché il termine “buono” compare in enunciati che esprimono un parere o danno un consiglio, e in espressioni di elogio e approvazione. Così,

per esempio, quando qualcuno ci chiede un consiglio, egli desidera avere la nostra opinione riguardo, diciamo, a quale corso d'azione sia migliore per lui. Vuole sapere cosa pensiamo sia razionale che egli faccia. Uno scalatore che consiglia un altro sull'attrezzatura da impiegare e il percorso da seguire in un passaggio di particolare difficoltà assume il punto di vista dell'altro e raccomanda il piano di attacco che ritiene ragionevole. Il significato di "buono" e di espressioni affini non cambia in quegli enunciati che si considerano esprimere un consiglio. È il contesto che trasforma in consiglio quello che diciamo, anche se il senso delle nostre parole non è cambiato. Gli scalatori, per esempio, hanno l'obbligo di mutuo soccorso per aiutarsi vicendevolmente, e perciò hanno l'obbligo di offrire il proprio parere di esperti in circostanze di emergenza. In tali situazioni le loro parole diventano consigli. E così, quando la situazione lo autorizza, quello che diciamo può, e in certi casi deve, essere recepito come consiglio o parere. Accettando la teoria del giusto già delineata, il senso descrittivo costante unitamente alle ragioni generali che spingono le persone a ricercare le opinioni altrui spiegano questi usi caratteristici di "buono". Per nessun motivo dobbiamo ricorrere a una forma speciale di significato prescrittivo o emotivo.

Si può obiettare a queste osservazioni che la teoria delle forze illocutive ammette tutto ciò che hanno sostenuto coloro i quali hanno proposto una teoria del significato prescrittiva o emotiva. Se le cose stanno così, può non esserci disaccordo. Non ho negato che la comprensione delle forze illocutive dei vari usi di "buono", il fatto che venga impiegata in enunciati di elogio o consiglio e simili, sia importante per la comprensione del significato del termine. Né ho esposto un parere contrario a quello che una certa forza illocutiva sia centrale per "buono", nel senso che non si può accettare come vera l'affermazione che una cosa è buona e nel contempo non accettare la sua forza illocutiva (assumendo che questa forza la si ottenga dal contesto).⁹ Il problema è come devono essere spiegati questi fatti.

Così la teoria descrittiva afferma che "buono" è caratteristicamente usato con forza di raccomandazione o consiglio

e simili, proprio a causa del suo senso descrittivo come dato dalla definizione. Il significato descrittivo di “buono” non è semplicemente una famiglia di elenchi di proprietà, con un elenco per ciascun genere di cose secondo consuetudine o preferenza. Più propriamente, come la definizione spiega, questi elenchi sono composti alla luce di ciò che è razionale volere in oggetti di vario genere. Per questa ragione il comprendere perché la parola “buono” (e simili) è impiegata in questi atti linguistici fa parte della comprensione del suo senso costante. Similmente, certe forze illocutive sono centrali per “buono” in conseguenza del suo significato descrittivo, esattamente come la forza della narrazione di fatti appartiene ad alcune espressioni in virtù del loro significato descrittivo. Infatti, se siamo d'accordo con l'affermazione che una cosa è la migliore per noi quando ci viene proposta, diciamo, come consiglio, accetteremo effettivamente questo consiglio e agiremo in base a esso se siamo razionali. Il contrasto, se esiste, non è su questi fatti riconosciuti, ma riguarda il ruolo del significato descrittivo di “buono” nello spiegarli. La teoria descrittiva afferma che la definizione di “buono” in unione con una teoria generale degli atti linguistici consente un'adeguata descrizione di questi fatti. Non c'è alcun bisogno di introdurre un genere distinto di significato.

63. La definizione del bene in relazione ai piani di vita

Sinora ho discusso soltanto i primi livelli di definizione del bene, nei quali non vengono sollevati interrogativi sulla razionalità dei fini, data per scontata. Il fatto che una cosa sia un buon X per K è considerato equivalente al fatto che essa ha le proprietà che è razionale che K voglia in un X in vista dei suoi scopi e dei suoi interessi. Tuttavia noi spesso valutiamo la razionalità dei desideri di una persona, e la definizione deve essere estesa sino a farle comprendere questo caso fondamentale se deve servire per gli scopi della teoria della giustizia. L'idea fondamentale nel terzo livello è di applicare la definizione del bene ai piani di vita: un piano razionale per una persona determina il suo bene. Qui utilizzo l'idea di Royce per cui una persona può essere considerata come una vita umana vissuta secondo un piano. Per Royce un individuo dice chi è,

esponendo i suoi obiettivi, le sue motivazioni e ciò che intende fare nella propria vita.¹⁰ Se il suo piano è un piano razionale, allora dirò che la concezione che quella persona ha del suo bene è altrettanto razionale. In questo caso il bene reale e quello apparente coincidono. Similmente, sono razionali i suoi interessi e i suoi obiettivi, ed è appropriato considerarli come punti fermi nel formulare giudizi corrispondenti ai primi due livelli della definizione. Queste indicazioni sono immediatamente chiare, ma sfortunatamente l'esposizione dei dettagli è un po' noiosa. Per accelerare la discussione comincerò con un paio di definizioni che spiegherò e commenterò in seguito nel corso di diversi paragrafi successivi.

Queste definizioni sono: primo, il piano di vita di una persona è razionale se, e solo se, 1) è uno dei piani non contraddittori con i principi di scelta razionale quando questi vengono applicati a tutti gli elementi caratteristici attinenti alla sua situazione, e 2) se è il piano, tra quanti soddisfano questa condizione, che la persona sceglierebbe con completa razionalità deliberativa, vale a dire, con totale consapevolezza dei fatti pertinenti e dopo una accurata considerazione delle conseguenze.¹¹ (La nozione di razionalità deliberativa è discussa nel paragrafo seguente.) In secondo luogo, gli interessi e gli obiettivi di una persona sono razionali se, e solo se, sono incoraggiati e previsti dal piano razionale per quella persona. Osserviamo che nella prima delle due definizioni ho implicitamente suggerito che un piano razionale non è presumibilmente che uno dei molti piani possibili non contraddittori con i principi di scelta razionale. La ragione di questa complicazione è che questi principi non selezionano un solo piano come il migliore. Ci troviamo invece con una classe massimale di piani: ciascun membro di questa classe è superiore a tutti i piani non appartenenti a essa, ma di due piani qualsiasi di tale classe nessuno dei due è superiore o inferiore all'altro. Così per identificare il piano razionale di una persona, suppongo che esso sia quello tra i piani appartenenti alla classe massimale che la persona sceglierebbe con completa razionalità deliberativa. Critichiamo il piano di qualcuno, dunque, dimostrando che viola i principi di

scelta razionale, oppure che esso non è il piano che perseguirebbe se dovesse valutare con attenzione le sue prospettive alla luce di una perfetta conoscenza della sua situazione.

Prima di illustrare i principi di scelta razionale, è necessario dire qualcosa riguardo alla nozione, alquanto complessa, di piano razionale. Essa è fondamentale per la definizione del bene, poiché un razionale piano di vita stabilisce il punto di vista fondamentale dal quale devono essere formulati e alla fine resi coerenti, tutti i giudizi di valore relativi a una persona particolare. In effetti, con certe qualificazioni (§83) possiamo pensare che una persona sia felice quando è avviata verso l'esecuzione riuscita (più o meno) di un piano razionale di vita concepito in condizioni (più o meno) favorevoli, e ragionevolmente fiduciosa di vedere il suo piano portato a termine. Si è felici quando i nostri piani vanno a buon fine, quando le nostre aspirazioni più importanti vengono realizzate, e ci sentiamo sicuri che la fortuna non ci abbandonerà. Dato che i piani che è razionale adottare variano da persona a persona in relazione alle doti e alle circostanze individuali, e simili, individui diversi ricercano la felicità nella realizzazione di cose diverse. La postilla riguardante le circostanze favorevoli è necessaria perché anche un assetto razionale delle proprie attività può corrispondere alla scelta del male minore se le condizioni naturali sono avverse e le esigenze degli altri eccessive. Il conseguimento della felicità nel senso più ampio di una vita felice, o di un periodo felice della propria vita, presuppone sempre una dose di fortuna.

Ci sono altre considerazioni sui piani a lungo termine. La prima si riferisce alla loro struttura temporale. Un piano predisporrà, di sicuro, qualche misura anche per il futuro più remoto compresa la nostra morte, ma si fa relativamente meno preciso in corrispondenza dei periodi più lontani. Ci si premunisce contro certe generali eventualità e ci si fornisce di strumenti non specifici, ma i dettagli vengono completati gradualmente a mano a mano che aumentano le informazioni disponibili e che conosciamo con maggiore precisione le nostre esigenze e i nostri bisogni. In verità, uno dei principi di scelta razionale è quello del rinvio: nel

futuro potremmo voler fare una cosa tra svariate altre ma se siamo incerti su quale sia, allora, a parità di condizioni, dobbiamo predisporre ora un piano che lasci aperte entrambe queste alternative. Non dobbiamo immaginare che un piano razionale sia un dettagliato programma di azione che comprende l'intero corso della nostra vita. Esso consiste di una gerarchia di piani, in cui vengono inseriti al momento giusto i sottopiani più specifici.

Il secondo punto è collegato al primo. La struttura di un piano non soltanto riflette la mancanza di informazioni specifiche, ma rispecchia anche una gerarchia di desideri che procede in maniera analoga dal più generale al meno generale. I principali elementi costitutivi di un piano favoriscono e assicurano la realizzazione degli obiettivi più generali e duraturi. Un piano razionale, per esempio, deve tenere conto dei beni primari, giacché altrimenti nessun piano può andare a buon fine: ma la forma particolare che assumeranno i desideri corrispondenti di solito non la si conosce in anticipo e può aspettare il momento opportuno. Così, mentre sappiamo che nel corso di un qualsiasi prolungato periodo di tempo avremo sempre desiderio di cibo e bevande, è solo quando viene il momento di pranzare che decidiamo per questo o quel piatto. Queste decisioni dipendono dalla scelta disponibile, dal menu che la situazione consente.

Così pianificare è in parte programmare.¹² Cerchiamo di organizzare le nostre attività in una sequenza temporale nella quale ciascuna è portata avanti per un certo lasso di tempo. In questo modo un insieme di desideri correlati possono essere soddisfatti in maniera efficace e armoniosa. Le risorse fondamentali di tempo ed energia sono ripartite tra le attività in conformità con l'intensità delle esigenze che soddisfano e con il contributo che è probabile diano alla realizzazione di altri fini. Scopo della deliberazione è trovare il piano che meglio organizza le nostre attività e che influenza la formazione delle nostre esigenze future così che i nostri obiettivi e interessi possano essere proficuamente combinati in un unico schema di condotta. I desideri che tendono a interferire con altri fini, o che indeboliscono la capacità di svolgere altre attività, vengono eliminati; mentre quelli piacevoli di per se stessi e

anche di sostegno per altri obiettivi vengono incoraggiati. Un piano, quindi, è costituito da sottopiani convenientemente ordinati in una gerarchia, dove gli elementi distintivi generali del piano tengono conto degli obiettivi e degli interessi più stabili complementari l'uno con l'altro. Dal momento che può essere prospettato solo lo schema generale di questi obiettivi e interessi, le parti operative dei sottopiani che si riferiscono alla loro realizzazione vengono decise alla fine separatamente, mentre procediamo. Le revisioni e i cambiamenti ai livelli inferiori non si ripercuotono, solitamente, attraverso l'intera struttura. Se questa concezione dei piani è valida, dovremmo aspettarci che le cose buone della vita siano, grosso modo, quelle attività e relazioni che hanno maggiore rilevanza nei piani razionali. E i beni primari dovrebbero rivelarsi quelle cose generalmente necessarie per portare a termine con successo tali piani quale che sia la particolare natura del piano e dei suoi obiettivi finali.

Sfortunatamente queste osservazioni sono troppo brevi. Ma la mia intenzione nell'esporle è solo quella di evitare i fraintendimenti più comuni della nozione di un piano razionale, e di indicare il ruolo di questa nozione in una teoria del bene. Devo cercare ora di chiarire cosa si intende con principi di scelta razionale. Questi principi devono essere dati per enumerazione così che rimpiazzino alla fine il concetto di razionalità. I tratti distintivi rilevanti della situazione di una persona sono identificati da questi principi e dalle condizioni generali della vita umana, alle quali i piani devono essere adeguati. A questo punto menzionerò quegli aspetti della razionalità più familiari e meno controversi. E per il momento assumerò che la situazione di scelta riguardi il breve periodo. La questione è come completare i dettagli, più o meno definitivi, di un sottopiano che deve essere realizzato nel corso di un periodo di tempo relativamente breve, come quando facciamo progetti per una vacanza. Il sistema di desideri più ampio può non esserne significativamente influenzato, anche se naturalmente alcuni desideri verranno soddisfatti in questo intervallo e altri no.

Ora per problemi di breve periodo, comunque, certi principi sembrano perfettamente chiari e non controversi. Il primo di questi

principi è quello dei mezzi efficaci. Supponiamo che si voglia un particolare obiettivo, e che tutte le alternative siano mezzi per conseguirlo, mentre sono neutrali per altri aspetti. Il principio stabilisce che noi dobbiamo adottare l'alternativa che raggiunge il fine nel modo migliore. Più esaurientemente: dato l'obiettivo, lo si deve conseguire con il minor dispendio di mezzi (quali che essi siano); oppure, dati i mezzi, lo si deve realizzare nella più ampia misura possibile. Questo principio è forse il criterio più naturale di scelta razionale. In verità, come osserveremo più avanti, c'è una certa tendenza a pensare che la deliberazione debba sempre assumere questa forma, essendo regolata in definitiva da un singolo scopo finale (§83). In altri casi si ritiene che non vi sia un modo razionale per soppesare una pluralità di obiettivi tra loro in conflitto. Ma per il momento lascerò da parte questa questione.

Il secondo principio di scelta razionale è che un piano di breve periodo è da preferire a un altro se la sua esecuzione realizza tutti gli obiettivi desiderati dell'altro piano, oltre a uno o più obiettivi aggiuntivi. Perry si riferisce a questo criterio chiamandolo principio di inclusività e io farò lo stesso.¹³ Così noi dobbiamo attenerci al piano più inclusivo, se un tale piano esiste. Per chiarire, supponiamo di essere in procinto di progettare un viaggio e che ci troviamo a dover decidere se andare a Roma o a Parigi. Sembra impossibile visitarle entrambe. Se in seguito a riflessione è chiaro che possiamo fare a Parigi tutto quello che vogliamo fare a Roma, oltre ad alcune altre cose, allora dovremmo andare a Parigi. Adottando questo piano realizzeremo un più ampio insieme di scopi e non viene trascurato nulla di ciò che avrebbe potuto essere realizzato dall'altro piano. Molte volte, però, nessuno dei due piani è più inclusivo dell'altro; ciascuno può realizzare un obiettivo che l'altro non realizza. Dobbiamo appellarci a qualche altro principio per prendere una decisione, o altrimenti sottoporre i nostri obiettivi a un'analisi ulteriore (§83).

Possiamo chiamare il terzo principio quello della maggiore probabilità. Supponiamo che gli obiettivi realizzabili dai due piani siano grosso modo gli stessi. Allora può accadere che alcuni obiettivi abbiano una maggiore possibilità di essere conseguiti con

un piano piuttosto che con l'altro; tuttavia contemporaneamente nessuno dei restanti obiettivi ha minori probabilità di essere raggiunto. Per esempio, sebbene uno possa forse fare tutto ciò che vuole a Roma come a Parigi, alcune delle cose che uno desidera fare sembrano avere più probabilità di essere coronate da successo a Parigi, mentre per quello che riguarda le altre è all'incirca lo stesso. Se le cose stanno così, il principio stabilisce che si dovrebbe andare a Parigi. Una maggiore probabilità di successo favorisce un piano esattamente come fa lo scopo più inclusivo. Quando questi principi funzionano in concomitanza, la scelta non potrebbe essere più ovvia. Supponiamo di preferire un Tiziano a un Tintoretto, e che il primo di due biglietti della lotteria dia maggiori probabilità di vincere il Tiziano, mentre il secondo le dia di vincere il Tintoretto. In questo caso si deve preferire il primo biglietto.

Fino a questo momento abbiamo considerato l'applicazione dei principi di scelta razionale ai casi di breve periodo. Desidero ora esaminare l'altro estremo, in cui si deve adottare un piano di lungo periodo, addirittura un piano di vita, come quando dobbiamo scegliere una professione o un lavoro. Si può ritenere che essere costretti a prendere una decisione di questo tipo è un compito imposto solo da una particolare forma di cultura. In un'altra società questa scelta potrebbe non presentarsi. Ma in realtà la questione di cosa fare della propria vita è sempre presente, anche se alcune società ce la impongono in maniera molto più evidente di altre e in momenti diversi della vita. La decisione limite di non avere affatto un piano, di lasciare che le cose vadano come vanno, è ancora teoricamente un piano che può essere o non essere razionale. Accettando l'idea di un piano di lungo periodo, sembra chiaro, quindi, che un tale programma deve essere valutato in base a quello cui probabilmente condurrà in futuro in ciascun periodo di tempo. In questo caso, perciò, il principio di inclusività dice quanto segue: un piano di lungo periodo è migliore di un altro per ogni dato periodo (o numero di periodi) se favorisce e soddisfa tutti gli obiettivi e gli interessi dell'altro piano e in aggiunta qualche obiettivo o interesse supplementare. Il piano più inclusivo, se ne esiste uno, è da preferire: esso comprende tutti gli scopi del primo

piano e, almeno, un altro scopo ancora. Se questo principio è concomitante con quello dei mezzi efficaci, allora essi definiscono insieme la razionalità in quanto preferenza, a parità di condizioni, di mezzi maggiori per realizzare i nostri obiettivi, e dello sviluppo di interessi più ampi e più vari, assumendo che queste aspirazioni possono essere realizzate. Il principio di maggiore probabilità sostiene questa preferenza anche in situazioni in cui noi non possiamo essere sicuri che scopi più ampi possono essere raggiunti, a condizione che le possibilità di attuazione non siano inferiori a quelle del piano più limitato.

L'applicazione dei principi dei mezzi efficaci e della maggiore probabilità al caso di lungo periodo appare sufficientemente valida. Ma l'uso del principio di inclusività può sembrare problematico. Con un sistema fisso di fini di breve periodo, assumiamo di avere già i nostri desideri e, dato questo fatto, consideriamo quale sia il modo migliore di soddisfarli. Ma in una scelta di lungo periodo, anche se non abbiamo ancora i desideri che piani diversi favoriranno, siamo nondimeno indotti ad adottare il piano che potenzierà gli interessi più generali sulla base del presupposto che questi scopi ulteriori possano essere realizzati. A questo punto una persona può dire che, poiché non ha interessi più inclusivi, non perde niente a non favorirli e soddisfarli. Può sostenere che la possibile soddisfazione di desideri che può far in modo di non avere mai è una considerazione irrilevante. Naturalmente, potrebbe anche sostenere che il sistema di interessi più inclusivo la sottopone a un rischio maggiore di insoddisfazione; ma questa obiezione è da escludere perché il principio presuppone che lo schema di scopi più vasto abbia pari probabilità di essere realizzato.

Ci sono due considerazioni che sembrano a favore del principio di inclusività, nel caso di lungo periodo. In primo luogo, assumendo che la felicità di una persona dipenda dalla quota dei suoi obiettivi conseguiti, dall'ampiezza della realizzazione dei suoi piani, ne consegue che perseguire il principio di inclusività tende a elevare tale quota e perciò ad aumentare la felicità di una persona. Questo effetto manca soltanto nel caso in cui tutti gli obiettivi del piano meno inclusivo sono già assicurati. La seconda

considerazione è che, in conformità con il principio aristotelico (spiegato più avanti nel §65), assumo che gli esseri umani abbiano un desiderio di ordine superiore per seguire il principio di inclusività. Essi preferiscono il piano di lungo periodo più generale perché la sua esecuzione implica presumibilmente una combinazione più complessa di capacità. Il principio aristotelico afferma che, a parità di condizioni, gli esseri umani godono dell'esercizio delle loro raggiunte capacità (le loro abilità innate o acquisite), e che questo godimento aumenta nella misura in cui la capacità si realizza, o maggiore è la sua complessità. Una persona trae piacere nel fare qualcosa in quanto diventa più abile nella sua esecuzione, e di due attività che compie con pari competenza, preferisce quella che richiede il maggior numero delle più sottili e complesse capacità. Così il desiderio di realizzare la più vasta struttura di fini che mette in gioco i talenti più finemente sviluppati è un aspetto del principio aristotelico. E questo desiderio, unitamente ai desideri di ordine superiore di agire in base ad altri principi di scelta razionale, è uno degli scopi regolativi che ci inducono a impegnarci nella deliberazione razionale e a seguirne l'esito.

Ci sono molti punti di queste osservazioni che richiedono ulteriori spiegazioni. È chiaro, per esempio, che questi tre principi non sono sufficienti, generalmente, a classificare i piani accessibili. I mezzi possono non essere neutrali, possono non esistere piani inclusivi, gli scopi raggiunti possono non essere sufficientemente simili, e così via. Per applicare questi principi consideriamo i nostri fini nel modo in cui siamo inclini a descriverli, e più o meno calcoliamo il numero realizzato da questo o quel piano, o valutiamo le probabilità di successo. Per questa ragione farò riferimento a questi principi chiamandoli principi di conto. Essi non richiedono un'analisi ulteriore o un'alterazione dei nostri desideri, né un giudizio riguardante l'intensità relativa delle nostre esigenze. Penso sia meglio concludere questa descrizione preliminare sottolineando ciò che sembra essere perfettamente chiaro: vale a dire, che possiamo scegliere tra piani razionali di vita. E questo significa che possiamo scegliere ora quali desideri avremo più tardi.

In un primo momento qualcuno potrebbe pensare che ciò non sia possibile. A volte pensiamo che almeno i nostri desideri principali siano stabili e che noi deliberiamo unicamente riguardo ai mezzi per soddisfarli. Naturalmente, è ovvio che deliberare ci porta ad avere dei desideri che non avevamo prima, come per esempio il desiderio di servirci di determinati mezzi che, in seguito a riflessione, abbiamo concluso essere utili per i nostri obiettivi. Inoltre, è chiaro che i ripensamenti possono indurci a rendere più specifico un desiderio generico, come quando il desiderio di sentire della musica si traduce nel desiderio di ascoltare un particolare brano musicale. Ma supponiamo che, salvo questo genere di eccezioni, non scegliamo subito ciò che desideriamo in quel momento. Ciò nonostante, possiamo sicuramente decidere subito di fare qualcosa che sappiamo influenzerà i desideri che avremo in futuro. In ogni determinato momento le persone razionali decidono tra diversi piani di azione alla luce della situazione e delle credenze proprie, tutto ciò in concomitanza con i principali desideri presenti e con i principi di scelta razionale. Così noi scegliamo i nostri futuri desideri alla luce di quelli attuali, compreso tra questi il desiderio di agire in base a principi razionali. Quando un individuo decide cosa fare, quale lavoro o professione intraprendere, diciamo che egli adotta un piano di vita particolare. La sua scelta lo indurrà nel tempo ad acquisire uno schema definito di esigenze e aspirazioni (oppure la loro mancanza), di cui alcuni aspetti sono peculiari mentre altri sono tipici del lavoro scelto o dello stile di vita. Queste considerazioni sembrano abbastanza evidenti, e sono semplicemente corrispondenti, nel caso dell'individuo, ai profondi effetti che la scelta di una concezione della giustizia è destinata ad avere sul genere di fini e di interessi incoraggiati dalla struttura di base della società. L'accettazione dei principi di giustizia implica analogamente convinzioni intorno al genere di persona che si vuole essere.

64. *Razionalità deliberativa*

Ho osservato in precedenza che i principi più semplici di scelta razionale (i principi di conto) non sono sufficienti per un ordinamento dei piani di vita. A volte non possono essere applicati, perché può non esserci alcun piano inclusivo, oppure i mezzi non sono neutrali. Spesso succede anche che ci troviamo di fronte a una classe massimale. In questi casi, naturalmente, possiamo rivolgerci a ulteriori criteri razionali, e più avanti ne discuterò alcuni. Ma io supporrò che, mentre i principi razionali possono mettere a fuoco i nostri giudizi e determinare delle direttive per la nostra riflessione, alla fine dobbiamo scegliere da soli nel senso che molte volte la scelta si basa sulla diretta conoscenza di noi stessi, non soltanto di quali cose vogliamo, ma anche dell'intensità con cui le vogliamo. Talvolta non c'è alcun modo di evitare di dover valutare l'intensità relativa dei nostri desideri. I principi razionali possono aiutarci a farlo, ma non sempre possono determinare queste valutazioni come routine. C'è, senza dubbio, un principio formale che sembra fornire una risposta generale. È il principio per cui si adotta il piano che massimizza il saldo netto atteso di soddisfazione. Oppure, per esprimere questo criterio in maniera meno edonistica, anche se meno precisa, una persona è indotta ad assumere la linea di condotta che offre le maggiori probabilità di realizzare i suoi fini più importanti. Ma questo principio non è in grado di fornirci una procedura esplicita per prendere una decisione. Chiaramente è lasciato all'agente stesso decidere che cosa desidera maggiormente e giudicare l'importanza relativa dei suoi diversi fini.

A questo punto introduco la nozione di razionalità deliberativa seguendo un'idea di Sidgwick. Egli definisce il bene futuro di una persona nel suo complesso come ciò che essa desidererebbe e perseguirebbe al presente se le conseguenze di tutte le diverse linee di condotta accessibili fossero, in quel momento, perfettamente prevedibili e adeguatamente rappresentate nell'immaginazione. Il bene di un individuo consiste nell'ipotetica composizione di spinte all'azione che risultano dalla riflessione deliberativa rispondente a determinate condizioni.¹⁴

Adattando il concetto di Sidgwick alla scelta dei piani, possiamo dire che il piano razionale per una persona è (tra quelli corrispondenti ai principi di conto e agli altri principi di scelta razionale una volta stabiliti) quello che essa sceglierebbe con razionalità deliberativa. È il piano in base al quale verrebbero prese decisioni come risultato di una riflessione ponderata, con cui l'agente riesamina, alla luce di tutti i fatti rilevanti, le conseguenze dell'esecuzione di questi piani e quindi verifica il corso di azione che realizzerebbe nel modo migliore i suoi desideri fondamentali.

In questa definizione di razionalità deliberativa si assume che non ci sia alcun errore di calcolo o di ragionamento, e che i fatti siano valutati correttamente. Si assume inoltre che l'agente non sia vittima di concezioni fuorvianti di ciò che vuole realmente. Nella maggior parte dei casi, in ogni modo, quando egli raggiunge il suo obiettivo, non scopre di non volerlo più e di desiderare di aver fatto qualcos'altro al suo posto. Inoltre, si assume che sia completa e accurata la conoscenza che l'agente ha della propria situazione e delle conseguenze che la realizzazione di ciascun piano comporta. Nessuna circostanza rilevante viene tralasciata nell'esame. In questo modo il piano migliore per un individuo è quello che egli adotterebbe se possedesse informazione completa. Esso è il piano oggettivamente razionale per lui e determina il suo bene reale. Ma naturalmente, per come stanno le cose, la nostra conoscenza di quello che succederà se seguiamo questo o quel piano è di solito incompleta. Spesso non sappiamo quale sia il piano razionale per noi; al massimo possiamo avere una ragionevole credenza riguardo a che cosa sia il nostro bene, e a volte possiamo solo congetturare. Ma se l'agente fa ciò che dovrebbe fare una persona razionale con le informazioni disponibili, allora il piano che egli segue è un piano soggettivamente razionale. La sua può essere una scelta infelice, ma se è così, ciò dipende dal fatto che le sue credenze sono comprensibilmente errate o la sua conoscenza insufficiente, e non perché ha tratto conclusioni precipitose e ingannevoli o perché era confuso riguardo a ciò che voleva realmente. In questo caso una persona non può essere ritenuta colpevole di alcuna contraddizione esistente tra il suo bene apparente e quello reale.

La nozione di razionalità deliberativa è ovviamente molto complessa, e in essa si combinano numerosi elementi. Non tenterò di elencare qui tutti i modi in cui può fallire il processo di riflessione. Se necessario, si potrebbero classificare i tipi di errori che si possono fare, i generi di test cui l'agente potrebbe ricorrere per vedere se ha un'adeguata conoscenza e così via. Bisogna osservare, comunque, che una persona razionale, di solito, smetterà di deliberare prima di aver trovato il piano migliore a lei accessibile. Spesso si accontenterà quando dispone di un piano soddisfacente (o di un sottopiano), vale a dire, di un piano che soddisfi diverse condizioni minimali.¹⁵ La deliberazione razionale è essa stessa un'attività come qualsiasi altra, e il grado in cui ci si dovrebbe impegnare in essa è soggetto a decisione razionale. La regola formale è che dovremmo deliberare fino al punto in cui i probabili benefici derivanti da un miglioramento del nostro piano meritano esattamente il tempo e lo sforzo della nostra riflessione. Una volta che teniamo conto dei costi della deliberazione, non è ragionevole preoccuparci per trovare il piano migliore, quello che sceglieremmo se avessimo informazione completa. È perfettamente razionale seguire un piano soddisfacente quando i futuri compensi derivanti da un calcolo ulteriore e da una conoscenza addizionale non superano la fatica. Non c'è neppure nulla di irrazionale nell'essere avversi alla deliberazione stessa a patto di essere preparati ad accettare le conseguenze. Il bene come razionalità non attribuisce nessun valore particolare al processo di decisione. L'importanza per l'agente di un'attenta riflessione varierà, presumibilmente, da un individuo all'altro. Nondimeno, una persona è irrazionale se la sua riluttanza a pensare quale sia la cosa migliore (o soddisfacente) da fare è causa per lei di disavventure che, a un secondo esame, riconosce che avrebbe dovuto fare in modo di evitare.

Parlando della razionalità deliberativa, ho assunto l'esistenza di una certa competenza da parte della persona che decide: essa conosce i tratti distintivi generali, sia quelli presenti sia quelli futuri, delle sue esigenze e dei suoi scopi, ed è in grado di valutare l'intensità relativa dei suoi desideri, e di decidere, se necessario, cosa vuole realmente. Inoltre, può prevedere le alternative che le

sono aperte e stabilire un ordinamento coerente delle medesime: dati due piani qualsiasi, può determinare quale preferisce o quale dei due le è indifferente, e se queste preferenze sono transitive. Una volta deciso un piano, è in grado di mantenerglisi fedele e di resistere alle tentazioni e alle distrazioni del momento che interferiscono con la sua esecuzione. Queste assunzioni concordano con la usuale nozione di razionalità da me usata fino a questo punto (§25). Non prenderò qui in esame questi aspetti dell'essere razionali. Mi sembra più utile accennare brevemente ad alcuni modi di criticare i nostri scopi che possono, molte volte, aiutarci a valutare l'intensità relativa dei nostri desideri. Tenendo presente che il nostro obiettivo globale è quello di realizzare un piano (o sottopiano) razionale, è chiaro che certe caratteristiche dei desideri rendono impossibile il farlo. Per esempio, non possiamo attuare piani la cui descrizione è senza senso o contraddice verità riconosciute. Se π è un numero trascendente, non avrebbe senso cercare di dimostrare che è un numero algebrico. Senza dubbio, un matematico potrebbe scoprire incidentalmente, nel tentativo di dimostrare questa proposizione, molti elementi importanti, e questo risultato potrebbe compensare i suoi sforzi. Ma nella misura in cui il suo obiettivo era di dimostrare una proposizione falsa, il suo piano sarebbe suscettibile di critiche; e una volta che egli diventasse consapevole di ciò, abbandonerebbe questo obiettivo. La stessa cosa vale per i desideri che dipendono dall'avere convinzioni errate. Non è da escludere che opinioni sbagliate possano avere un benefico effetto mettendoci in grado di procedere con i nostri piani, rivelandosi, per così dire, utili illusioni. Malgrado ciò, i desideri che queste convinzioni incoraggiano sono irrazionali nella misura in cui la falsità di tali convinzioni rende impossibile l'esecuzione del piano, o impedisce che vengano adottati piani migliori. (Osserverei a questo proposito che nella teoria parziale il valore della conoscenza dei fatti deriva dalla loro relazione con l'esecuzione riuscita di piani razionali. Finora, almeno, non ci sono motivi per attribuire un valore intrinseco al fatto di avere convinzioni esatte.)

Possiamo anche indagare sulle circostanze nelle quali abbiamo acquisito i nostri desideri e concludere che alcuni dei nostri

obiettivi sono, per molti aspetti, fuori posto.¹⁶ Così un desiderio può nascere da eccessiva generalizzazione, o derivare da associazioni più o meno accidentali. Questo è particolarmente probabile che avvenga nel caso di avversioni sviluppate quando si è giovani e non si possiede l'esperienza e la maturità sufficienti per fare le necessarie correzioni. Altre esigenze possono essere eccessive, avendo acquisito il carattere di particolare urgenza come reazione a un periodo precedente di severa deprivazione o di insicurezza. Lo studio di questi processi e la loro influenza perturbatrice sul normale sviluppo del nostro sistema di desideri non ci interessano ora. Suggestiscono, tuttavia, certe riflessioni critiche che rappresentano strumenti importanti di deliberazione. La consapevolezza della genesi delle nostre esigenze, molte volte, può farci comprendere perfettamente che noi desideriamo realmente certe cose più di altre. Mentre alcuni obiettivi, sottoposti a esame critico, sembrano meno importanti, o perdono addirittura del tutto il loro fascino, altri possono assumere un'importanza stabile che fornisce motivi sufficienti di scelta. Naturalmente, è possibile che, malgrado le sfortunate condizioni in cui si sono sviluppati alcuni nostri desideri e avversioni, essi possano ancora accordarsi, e persino migliorare, con la realizzazione di piani razionali. In questo caso, essi si rivelano, dopo tutto, perfettamente razionali.

Esistono, infine, certi principi legati al tempo, che possono essere usati anch'essi per selezionare i piani. Ho già menzionato il principio del rinvio. Esso dice che, a parità di condizioni, i piani razionali cercano di trattenerci dal prendere iniziative pratiche fino a che non abbiamo una chiara visione dei fatti rilevanti. Abbiamo anche preso in considerazione (§45) i motivi per rifiutare la semplice preferenza temporale. Dobbiamo vedere la nostra vita come un tutto unico, come le attività di un soggetto razionale distribuite nel tempo. La semplice collocazione temporale, o la distanza dal presente, non è una ragione per preferire un momento a un altro. Gli obiettivi futuri non possono essere trascurati solamente in forza del fatto che sono futuri, anche se possiamo, naturalmente, attribuire loro un peso minore se ci sono ragioni per pensare che, data la loro relazione con le altre cose, la loro

realizzazione è meno probabile. L'importanza intrinseca che noi assegniamo alle diverse parti della nostra vita dovrebbe essere sempre la stessa in ogni momento. Questa importanza dovrebbe dipendere dal piano stesso nel suo insieme per quanto riusciamo a determinarlo e dovrebbe essere indipendente dalla contingenza della nostra prospettiva in quel momento.

Altri due principi riguardano la forma generale dei piani nel tempo. Uno di questi è quello della continuità.¹⁷ Esso ci ricorda che, poiché un piano è una sequenza programmata di attività, le attività iniziali e quelle posteriori sono destinate a influenzarsi a vicenda. Il piano completo ha una certa unità, un tema dominante. Non c'è, per così dire, una funzione di utilità separata per ciascun periodo. Non soltanto dobbiamo tener conto degli effetti tra periodi, ma sono probabilmente da evitare sostanziali oscillazioni in alto e in basso. Un secondo principio strettamente correlato afferma che dobbiamo considerare i vantaggi delle aspettative crescenti, o perlomeno non in significativa diminuzione. Ci sono vari stadi nella vita, a ciascuno idealmente corrispondono compiti e piaceri caratteristici. A parità di condizioni, dovremmo predisporre le cose negli stadi iniziali in modo tale da metterci in grado di vivere felicemente negli ultimi. Sembrerebbe che in prevalenza siano da preferire le aspettative crescenti nel corso del tempo. Se il valore di un'attività è valutato relativamente al periodo che le è proprio, assumendo che ciò sia possibile, potremmo cercare di spiegare questa preferenza con l'intensità relativamente maggiore dei piaceri di anticipazione rispetto a quelli di memoria. Anche se il totale di piacere non cambia quando i piaceri sono calcolati localmente, le aspettative crescenti forniscono una certa quota di soddisfazione che è responsabile della differenza. Ma anche lasciando da parte questo elemento, il piano in espansione, o perlomeno non in diminuzione, sembra preferibile, poiché, molte volte, le attività posteriori possono incorporare e riunire i risultati e i piaceri di tutta una vita in un'unica struttura coerente, cosa che non possono fare le attività di un piano decrescente.

Esponendo queste osservazioni sugli strumenti di deliberazione e sui principi in rapporto al tempo, ho cercato di

completare la nozione di Sidgwick del bene di una persona. In breve, il nostro bene è determinato dal piano di vita che adotteremmo con completa razionalità deliberativa se il futuro fosse accuratamente previsto e adeguatamente realizzato nell'immaginazione. Le questioni che abbiamo appena discusso sono collegate all'essere razionali in questo senso. Vale la pena di sottolineare qui che un piano razionale è quello che verrebbe prescelto se certe condizioni fossero soddisfatte. Il criterio del bene è ipotetico in maniera simile al criterio di giustizia. Quando si presenta il problema se fare una cosa si accordi o meno con il nostro bene, la risposta dipende dalla misura in cui questa cosa si armonizza con il piano che sarebbe scelto con razionalità deliberativa.

Un tratto distintivo di un piano razionale è che, nell'attuarlo, l'individuo non cambia idea e non desidera aver fatto qualcosa piuttosto di un'altra. Una persona razionale non arriva a provare per le conseguenze previste un'avversione così profonda da rimpiangere di aver seguito il piano adottato. L'assenza di un rimpianto di questo tipo non è sufficiente, comunque, a garantire che un piano sia razionale. Ci può essere un altro piano a noi accessibile tale che, se dovessimo prenderlo in considerazione, lo troveremmo di gran lunga migliore. Ciò nonostante, se le nostre informazioni sono esatte e la nostra comprensione delle conseguenze completa rispetto ai particolari rilevanti, non rimpiangiamo di aver seguito un piano razionale, anche se non è un buon piano in assoluto. In questo caso il piano è oggettivamente razionale. Naturalmente, possiamo rammaricarci per qualcos'altro, per esempio di essere costretti a vivere in circostanze talmente sfavorevoli da rendere impossibile una vita felice. È concepibile che possiamo desiderare di non essere mai nati. Ma, essendo nati, non rimpiangiamo di aver seguito il piano migliore, per quanto scadente possa essere se giudicato in base a uno standard ideale. Una persona razionale può rammaricarsi di perseguire un piano soggettivamente razionale, ma non perché pensa che la sua scelta sia in qualche modo suscettibile di critiche. Poiché fa ciò che sembra meglio in quel momento, e più tardi le sue convinzioni si

dimostrano errate con risultati deplorabili, ciò che accade non è colpa sua. Non c'è ragione di biasimarsi. Non c'era modo di sapere quale era il miglior piano, e neppure uno migliore.

Mettendo insieme queste riflessioni, otteniamo il principio informatore che un individuo razionale deve sempre agire in modo da non doversi mai biasimare indipendentemente da come vanno a finire le cose. Considerando se stesso un essere unico e conseguente nel corso del tempo, egli può dire di aver fatto in ciascun momento della sua vita quello che l'equilibrio delle ragioni richiedeva, o almeno consentiva.¹⁸ Perciò qualsiasi rischio assuma non deve essere inutile, poiché se dovesse accadere il peggio che egli avesse avuto ragione di prevedere, potrebbe tuttavia affermare che quello che ha fatto non era criticabile. Egli non rimpiange la sua scelta, almeno non nel senso che si convince, a posteriori, che in quel momento sarebbe stato più razionale aver fatto diversamente. Questo principio sicuramente non ci impedirà di intraprendere iniziative causa di disavventure. Niente può proteggerci dalle ambiguità e dai limiti della nostra conoscenza, o assicurare che troveremo l'alternativa migliore a noi accessibile. Agire con razionalità deliberativa può solamente garantirci che la nostra condotta non merita biasimo, e che noi siamo responsabili verso noi stessi come una sola persona nel corso del tempo. Saremmo davvero sorpresi se qualcuno dicesse che egli non si preoccupa di come considererà, a posteriori, le sue azioni presenti più di quanto si preoccupi degli affari degli altri (non molto, supponiamo). Chi respinge in egual misura le pretese del suo io futuro e gli interessi degli altri, non soltanto è irresponsabile rispetto a loro, ma lo è altrettanto nei confronti della propria persona. Non considera se stesso un individuo che permane nel tempo.

Considerato sotto questa luce, dunque, il principio di responsabilità verso se stessi somiglia a un principio del giusto: le pretese dell'io in tempi diversi devono essere regolate in modo che l'io possa in ogni momento far prevalere il piano che è stato e continua a essere seguito. La persona di un momento, per così dire, non deve poter lamentarsi delle azioni della persona di un altro momento. Questo principio, naturalmente, non esclude la

volontaria sopportazione di sofferenze e patimenti; ma essa deve essere accettabile al presente in vista del bene previsto o raggiunto. Nella prospettiva della posizione originaria la rilevanza della responsabilità verso se stessi appare sufficientemente chiara. Il fatto che la nozione di razionalità deliberativa si applichi in quell'ambito significa che le parti non possono accordarsi su una concezione della giustizia se le conseguenze della sua applicazione possono portare al biasimo di sé nel caso che corrano eventualità particolarmente sfavorevoli. Le parti dovrebbero cercare di liberarsi di tali rimpianti. E i principi di giustizia come equità sembrano soddisfare questa esigenza meglio di altre concezioni, come possiamo notare dalla discussione precedente sull'onerosità dell'impegno (§29).

Un'ultima osservazione sul bene come razionalità. Si può obiettare che questa concezione implica che si dovrebbe continuamente pianificare e calcolare. Ma questa interpretazione si basa su un equivoco. Il fine primo della teoria è di fornire un criterio per il bene della persona. Questo criterio è definito principalmente in relazione al piano razionale che verrebbe scelto con piena razionalità deliberativa. La natura ipotetica della definizione deve essere tenuta presente. Una vita felice non è quella che si intraprende decidendo se fare questo o quello. In base alla sola definizione si può dire assai poco sul contenuto di un piano razionale, o sulle particolari attività che lo comprendono. Non è inconcepibile che un individuo, o anche un'intera società, raggiungano la felicità esclusivamente sotto la spinta di una inclinazione spontanea. Con molta fortuna e circostanze favorevoli a certi uomini potrebbe accadere di trovare per caso lo stesso modo di vivere che adotterebbero con razionalità deliberativa. Nella maggior parte dei casi, però, non siamo così fortunati, e se non riflettiamo e non consideriamo noi stessi come persone la cui vita si svolge nel corso del tempo, rimpiangeremo quasi certamente la nostra linea d'azione. Persino quando una persona si affida con successo e senza inconvenienti ai suoi impulsi naturali, continua a essere indispensabile una concezione del suo bene allo scopo di accertare se è stata realmente fortunata oppure no. Può pensare che

sia così, ma può essersi ingannata; e per definire la questione, dobbiamo esaminare le scelte ipotetiche che sarebbe stato razionale fare da parte sua, garantendo il dovuto riconoscimento a qualsiasi beneficio possa avere ottenuto dall'assenza di preoccupazioni riguardo a queste cose. Come ho osservato in precedenza, il valore dell'attività decisionale è esso stesso oggetto di analisi razionale. Gli sforzi che faremmo per prendere decisioni dipenderanno, come tante altre cose, dalle circostanze. Il bene come razionalità lascia questo problema alla persona e alle contingenze della sua situazione.

65. Il principio aristotelico

La definizione del bene è puramente formale. Afferma semplicemente che il bene di una persona è determinato dal piano razionale di vita che essa sceglierebbe con razionalità deliberativa nella classe massimale di piani. Sebbene la nozione di razionalità deliberativa e i principi di scelta razionale dipendano da concetti di considerevole complessità, tuttavia non possiamo ricavare dalla sola definizione di piani razionali quale sia il genere di obiettivi che è probabile che questi piani debbano favorire. Allo scopo di raggiungere delle conclusioni riguardo a questi obiettivi, è necessario fare attenzione a certi fatti generali.

In primo luogo, ci sono le caratteristiche generali dei desideri e dei bisogni umani, la loro relativa urgenza e il loro andamento ciclico, e le loro fasi di sviluppo influenzate da circostanze fisiologiche e di altro genere. In secondo luogo, i piani devono corrispondere alle esigenze delle capacità e abilità umane, al loro corso di maturazione e crescita, e al modo in cui sono meglio esercitate e coltivate per questo o quello scopo. Terzo, postulerò un principio fondamentale di motivazione che chiamerò principio aristotelico. Infine, dobbiamo fare i conti con i fatti generali della interdipendenza sociale. La struttura di base della società è destinata a favorire e a sostenere certi generi di piani piuttosto che altri, remunerando i suoi membri per il loro contributo al bene

comune in modi conformi alla giustizia. Tenendo conto di questi fatti contingenti si riduce il numero di piani alternativi sicché il problema della decisione diventa, almeno in certi casi, ragionevolmente definito. Senza dubbio, come vedremo, resta ancora una certa arbitrarietà, ma la priorità del giusto la limita in modo tale da non rappresentare più un problema dal punto di vista della giustizia (§68).

I fatti generali che riguardano i bisogni e le abilità umane sono probabilmente abbastanza chiari, e io assumerò che il senso comune è sufficiente al presente per i nostri fini. Prima di occuparmi del principio aristotelico, comunque, mi soffermerò brevemente sui beni umani (come li chiamerò) e sui vincoli di giustizia. Data la definizione di piano razionale, possiamo pensare che questi beni siano quelle attività e quegli scopi che hanno le caratteristiche, quali che esse siano, che li qualificano per occupare un ruolo importante, se non centrale, nella nostra vita.¹⁹ Dal momento che nella teoria completa i piani razionali devono essere conformi ai principi di giustizia, i beni umani analogamente sono sottoposti agli stessi vincoli. Così i valori familiari di affetto personale e amicizia, di lavoro significativo e di cooperazione sociale, la ricerca della conoscenza e la costruzione e contemplazione di oggetti belli, non soltanto sono preminenti nei nostri piani razionali ma possono, per la maggior parte, essere coltivati in un modo che la giustizia consente. È vero che per conseguire e preservare tali valori siamo spesso tentati di agire ingiustamente; ma il raggiungimento di questi scopi non comporta naturalmente alcuna ingiustizia. In contrasto con il desiderio di ingannare e umiliare gli altri, il fare qualcosa di ingiusto non è compreso nella descrizione dei beni umani (§66).

L'interdipendenza sociale di questi valori è dimostrata dal fatto che non soltanto sono efficaci per coloro che li apprezzano, ma con molte probabilità accrescono anche il bene degli altri. Nel realizzare questi obiettivi contribuiamo, generalmente, ai piani razionali dei nostri consociati. In questo senso, essi sono beni complementari, e ciò spiega come mai vengano particolarmente elogiati. Perché elogiare una cosa vuol dire lodarla, enumerare le

proprietà che la rendono buona (razionale per una scelta) con enfasi ed espressioni di approvazione. Questi fatti di interdipendenza sono ragioni ulteriori per includere i valori riconosciuti in piani di lungo periodo. Perché, supponendo che desideriamo il rispetto e la benevolenza delle altre persone, o almeno desideriamo evitare la loro ostilità e il loro disprezzo, quei piani di vita che favoriscono i loro obiettivi contemporaneamente ai nostri tenderanno a essere preferibili.

Ritornando al nostro argomento attuale, ricorderemo che il principio aristotelico dice quanto segue: a parità di condizioni, gli esseri umani provano piacere nell'esercitare le loro capacità effettive (le loro doti innate o acquisite), e il loro piacere aumenta via via che la capacità si realizza o cresce la sua complessità.²⁰ L'idea intuitiva qui esposta è che gli esseri umani provano maggior piacere nel fare una cosa quando aumenta la loro competenza nel farla, e di due attività che svolgono ugualmente bene essi preferiscono quella che si avvale di un più ampio repertorio di distinzioni più sottili e complesse. Gli scacchi, per esempio, sono un gioco più complesso e raffinato della dama, e l'algebra è più complicata dell'aritmetica elementare. Quindi il principio afferma che una persona che li conosce entrambi generalmente preferisce giocare a scacchi che a dama, e che studierà l'algebra piuttosto che l'aritmetica. Non c'è bisogno di spiegare perché il principio aristotelico sia vero. Probabilmente le attività complesse sono più piacevoli perché soddisfano il desiderio di esperienze nuove e diverse, e lasciano spazio all'ingegnosità e all'inventiva. Evocano anche il piacere dell'anticipazione e della sorpresa, e spesso la configurazione complessiva dell'attività, il suo sviluppo strutturale, è bella e affascinante. Le attività più elementari, inoltre, escludono la possibilità di stile individuale e di espressione personale che le attività complesse consentono o addirittura richiedono; perché come potremmo farle tutti nello stesso modo? Sembra inevitabile che seguiamo la nostra inclinazione personale e le lezioni della nostra esperienza precedente se dobbiamo davvero trovare la nostra strada. Ciascuna di queste caratteristiche è ben illustrata dal gioco degli scacchi e anche dal fatto che i grandi campioni hanno

un loro caratteristico stile di gioco. Tralascio di rispondere all'interrogativo se queste considerazioni siano spiegazioni del principio aristotelico o un'elaborazione del suo significato. Sono convinto che non c'è niente di essenziale per la teoria del bene che dipenda da questa questione.

È evidente che il principio aristotelico contiene una variante del principio di inclusività. O, almeno, i casi più chiari di maggiore complessità sono quelli in cui una delle attività da mettere a confronto comprende tutte le abilità e distinzioni che l'altra attività richiede e in più alcune altre. Ancora una volta, possiamo stabilire soltanto un ordinamento parziale, poiché ciascuna delle diverse attività può richiedere abilità che non vengono impiegate nelle altre. Un ordinamento del genere è il migliore che possiamo avere fino a quando non possediamo una teoria relativamente precisa e un sistema di misura della complessità che ci consentano di analizzare e confrontare attività apparentemente disparate. Non parlerò qui, tuttavia, di questo problema, ma supporrò che la nostra nozione intuitiva di complessità sia sufficiente per i nostri scopi.

Il principio aristotelico è un principio di motivazione. Esso è responsabile di molti dei nostri maggiori desideri, e spiega come mai preferiamo fare certe cose e non altre esercitando un'influenza costante sul flusso della nostra attività. È l'espressione, inoltre, di una legge psicologica che regola i cambiamenti all'interno della struttura dei nostri desideri. Così il principio implica che, dato che le capacità di una persona aumentano nel corso del tempo (a causa della maturazione fisiologica e biologica, per esempio: lo sviluppo del sistema nervoso nel bambino), e dato che la persona coltiva queste capacità e progredisce nel loro esercizio, arriverà a preferire, a tempo debito, le attività più complesse in cui è in grado di impegnarsi in ciò che mette alla prova le sue capacità effettive del momento. Le cose più semplici che prima apprezzava non sono più sufficientemente interessanti o attraenti. Se ci chiediamo perché siamo disposti a sopportare le fatiche dell'apprendimento e dell'istruzione, la ragione può essere (se non calcoliamo le ricompense e le punizioni esterne) che avendo imparato con un certo successo alcune cose nel passato, e sperimentando al presente

il piacere dell'attività, siamo indotti ad aspettarci sempre maggiore soddisfazione una volta acquisito un più ampio repertorio di capacità. C'è un'altra cosa che ha un effetto analogo a quello del principio aristotelico. Al cospetto delle abilità ben sviluppate esercitate dagli altri, proviamo piacere da questo spettacolo che suscita in noi il desiderio di essere in grado di fare altrettanto. Vogliamo essere come quelle persone che sono capaci di sviluppare le abilità naturali.

Così, a quanto pare, la misura in cui impariamo e sviluppiamo le nostre innate capacità dipende da quanto sono grandi tali capacità e da quanto è dura la fatica di realizzarle. C'è, si può dire, una specie di gara tra la crescente soddisfazione di esercitare una più grande capacità effettiva e gli sforzi crescenti di apprendimento a mano a mano che l'attività si fa più faticosa e difficile. Assumendo che le doti naturali hanno un limite superiore, mentre le difficoltà dell'apprendimento possono essere rese illimitatamente impegnative, ci deve essere un certo livello di abilità oltre il quale i risultati positivi derivanti da un ulteriore incremento di questo livello sono esattamente bilanciati dal peso dell'esercizio e dello studio supplementari necessari a determinarlo e mantenerlo. L'equilibrio viene raggiunto quando queste due forze si bilanciano l'un l'altra, e a questo punto lo sforzo teso a conseguire una maggiore realizzazione della capacità viene meno. Ne consegue che, se i piaceri dell'attività crescono troppo lentamente con l'aumentare dell'abilità (indice, supponiamo, di un livello inferiore di capacità innata), allora i maggiori sforzi corrispondenti di apprendimento ci indurranno ad arrenderci più presto. In questo caso, non ci impegneremo mai in certe attività più complesse né proveremo i desideri suscitati dal prenderne parte.

Accettando, dunque, il principio aristotelico come un fatto naturale, sarà razionale, in generale, tenuto conto delle altre assunzioni, realizzare e coltivare capacità sofisticate. I piani massimali o soddisfacenti sono, quasi certamente, piani che consentono ciò in misura significativa. Non soltanto c'è una tendenza in questo senso postulata dal principio aristotelico, ma i fatti puri e semplici dell'interdipendenza sociale e la natura dei

nostri interessi sottoposti all'analisi più minuziosa ci spingono nella stessa direzione. Un piano razionale – limitato come sempre dai principi del giusto – consente a una persona di prosperare, nella misura in cui le circostanze lo permettono, e di esercitare le capacità effettive per quanto è in grado di farlo. In aggiunta, è probabile che i suoi consociati appoggino queste attività in quanto promuovono il bene comune e che ne traggano piacere perché sono dimostrazioni di perfezione umana. Nella misura in cui si desidera, quindi, la stima e l'ammirazione degli altri, le attività incoraggiate dal principio aristotelico sono buone anche per altre persone.

Ci sono diversi punti da tenere presenti per evitare equivoci su questo principio. Tanto per cominciare, esso esprime una tendenza e non uno schema invariabile di scelta, e come tutte le tendenze può essere smentito. Inclinzioni antagoniste possono inibire lo sviluppo della capacità effettiva e ostacolare le preferenze per attività più complesse. La preparazione e il probabile risultato possono contenere rischi e pericoli diversi, sia psicologici sia sociali, e i timori che nascono in proposito possono logorare l'inclinazione originaria. Dobbiamo interpretare il principio in un modo che tenga conto di questi fatti. Purtuttavia, se esso è una nozione teorica utile, la tendenza postulata dovrebbe essere relativamente duratura e non facilmente contrastabile. Sono convinto che sia davvero così, e che all'interno del programma delle istituzioni sociali gli si debba riservare ampio spazio, o gli esseri umani giudicheranno la loro cultura e la loro forma di vita vuote e stupide. La loro vitalità e il loro interesse si indeboliranno se la loro vita diventa una noiosa routine. E ciò sembra confermato dal fatto che forme di vita che assorbono le energie umane, siano esse religiose o puramente pratiche o addirittura giochi o passatempi, tendono a sviluppare le loro complessità e difficoltà quasi indefinitamente. Dal momento che le pratiche sociali e le attività di cooperazione si rinforzano attraverso l'immaginazione di molti individui, fanno appello crescente a un insieme di abilità e di nuovi modi di fare le cose. Che questo processo sia portato avanti dal piacere dell'attività libera e naturale è dimostrato, mi sembra, dai giochi spontanei dei bambini e degli animali che presentano tutti le stesse

caratteristiche.

Una considerazione aggiuntiva è che il principio non sostiene che sarà preferito un qualsivoglia genere particolare di attività. Esso dice soltanto che, a parità di condizioni, noi preferiamo attività che dipendono da un repertorio più ampio di capacità effettive e maggiormente complesse. Più precisamente, supponiamo di poter ordinare in una catena un certo numero di attività tramite la relazione di inclusione. Ciò significa che l'attività n -esima richiede tutte le abilità della attività $n-1$ -esima e in aggiunta alcune altre. Ma c'è un gran numero di catene, diciamo, che non hanno alcun elemento in comune; e inoltre, molte successioni possono partire dalla stessa attività e illustrare diversi modi in cui questa attività può essere costruita e arricchita. Quello che viene detto dal principio aristotelico è che, ogniqualevolta una persona si impegna in un'attività appartenente a qualche catena (e forse a diverse catene), essa tende a risalire la catena. Preferirà, generalmente, fare l'attività n -esima piuttosto che fare quella $n-1$ -esima; e tale tendenza sarà tanto più forte quanto più la sua capacità deve ancora essere realizzata e quanto meno gravose sono per lui le fatiche dell'apprendimento. Si può assumere che ci sia una preferenza a risalire la catena o le catene che offrono le maggiori prospettive di esercitare abilità superiori con il minore dispendio di forze. La linea d'azione effettiva che una persona segue, la combinazione di attività che egli trova più congeniali, è decisa dalle sue inclinazioni, dai suoi talenti, e dalle sue circostanze sociali, da ciò che i suoi consociati apprezzano e probabilmente incoraggiano. Così sono le qualità naturali e le opportunità sociali che ovviamente influenzano le successioni che gli individui, in definitiva, seguono. Il principio in se stesso afferma semplicemente una propensione a risalire le catene scelte, quali che esse siano. Esso non implica che un piano razionale includa qualche obiettivo specifico, né sottintenda una particolare forma di società.

Possiamo inoltre assumere, sebbene probabilmente non sia essenziale, che ogni attività appartenga a qualche catena. La ragione di ciò è che l'inventiva umana può trovare, e in circostanze normali trova, per ciascuna attività una catena continua che genera

un crescente repertorio di abilità e distinzioni. Smettiamo di salire lungo una catena, in ogni caso, quando il procedere oltre esaurisce le risorse indispensabili per innalzare o mantenere il livello di una catena preferita. E qui intendiamo risorse in senso lato, cosicché tra le più importanti sono da considerare il tempo e l'energia. Questa è la ragione per cui noi, per esempio, ci accontentiamo di allacciarci le scarpe o annodarci la cravatta semplicemente, e di solito non trasformiamo queste operazioni quotidiane in rituali complessi. In un giorno c'è solo un certo numero di ore, e ciò ci impedisce di risalire tutte le catene a noi accessibili fino ai limiti superiori della nostra capacità. Ma un prigioniero rinchiuso in una cella potrebbe impiegare il suo tempo nella routine quotidiana ed escogitare nuovi modi di fare le cose di cui, altrimenti, non si sarebbe curato. Il criterio formale è che un individuo razionale seleziona uno schema preferito di attività (compatibili con il principio di giustizia) e avanza lungo ciascuna delle sue catene fino al punto in cui nessun miglioramento ulteriore risulta da un qualunque cambiamento attuabile nel programma. Questo standard globale non ci dice, naturalmente, come decidere; rileva piuttosto le limitate risorse di tempo ed energie, e spiega perché certe attività vengono trascurate a favore di altre anche se, nella forma in cui si intraprendono, consentono ulteriori elaborazioni.

Si può obiettare che non c'è alcuna ragione per supporre che il principio aristotelico sia vero. Come la nozione idealistica di autorealizzazione, con la quale ha una certa somiglianza, esso può possedere la solennità di un principio filosofico senza che niente lo giustifichi. Ma sembra essere confermato da molti fatti della vita di ogni giorno, dal comportamento dei bambini e da quello di alcuni animali superiori. Inoltre, pare prestarsi a una spiegazione evoluzionista. La selezione naturale deve aver favorito gli esseri viventi per i quali è vero questo principio. Aristotele dice che l'essere umano desidera conoscere. Presumibilmente abbiamo acquisito questo desiderio per uno sviluppo naturale, e in realtà, se il principio è valido, si tratta del desiderio di impegnarci in attività sempre più complesse e impegnative di qualunque genere fin tanto che sono alla portata del nostro raggio d'azione.²¹ Gli esseri umani

amano la grande molteplicità di esperienze, traggono piacere dalla novità e dalle sorprese, e dalle occasioni di esercitare l'ingegno e l'inventiva che tali attività offrono. La varietà delle attività spontanee è un'espressione del diletto che troviamo nell'immaginazione e nella fantasia creativa. Così il principio aristotelico caratterizza gli esseri umani come spinti in maniera significativa non soltanto dai bisogni materiali, ma anche dal desiderio di fare le cose semplicemente per il piacere di farle, perlomeno quando le esigenze urgenti e incalzanti sono soddisfatte. I numerosi indizi che rivelano tali attività fatte con piacere variano dal modo nel quale vengono fatte alla tenacia con cui vengono riprese in periodi di tempo posteriori. In verità, le facciamo senza l'incentivo di una ricompensa evidente, e accettare di impegnarsi può, molte volte, funzionare di per sé come una ricompensa che spinge a fare altre cose.²² Poiché il principio aristotelico è un elemento distintivo dei desideri umani come sono attualmente, i piani razionali devono tenerne conto. La spiegazione evoluzionista, anche se è corretta, non è naturalmente una giustificazione di questo aspetto della nostra natura. In realtà, la questione della giustificazione non si presenta. La questione è piuttosto la seguente: posto che questo principio caratterizza la natura umana come noi la conosciamo, fino a che punto esso deve essere promosso e sostenuto, e in che modo bisogna tenerne conto nella formulazione di razionali piani di vita?

Il ruolo del principio aristotelico nella teoria del bene è di enunciare un fatto significativo psicologico che, in unione con altri fatti generali e con la concezione di un piano razionale, giustifica i nostri giudizi ponderati di valore. Le cose comunemente ritenute beni umani dovrebbero finire con l'essere gli scopi e le attività che occupano la posizione preminente nei piani razionali. Il principio fa parte dello sfondo che regola questi giudizi. A condizione che questo sia vero, e che conduca a conclusioni che corrispondono alle nostre convinzioni su ciò che è buono e ciò che è cattivo (raggiunte in equilibrio riflessivo), esso merita un posto appropriato nella teoria morale. Anche se questa concezione dovesse non essere vera per alcune persone, l'idea di un piano razionale a lungo termine

continua a essere valida. Possiamo determinare ciò che è buono per loro più o meno nello stesso modo di prima. Immaginate, quindi, un individuo il cui unico piacere sia quello di contare i fili d'erba all'interno di aree geometricamente sagomate quali le aiuole dei parchi e i prati ben curati. Per il resto egli è intelligente e possiede davvero delle abilità sorprendenti, tanto che riesce a sopravvivere risolvendo a pagamento problemi matematici difficili. La definizione del bene ci impone di ammettere che il bene per quest'uomo consiste davvero nel contare i fili d'erba, o più esattamente, il suo bene è determinato da un piano che dia a questa sua attività un posto di particolare preminenza. Saremmo naturalmente sorpresi che una tale persona esistesse. Dovendo affrontare questo caso escogiteremmo altre ipotesi. Forse soffre di una nevrosi particolare e nei suoi primi anni di vita ha acquisito una avversione per le relazioni umane, e così conta i fili d'erba per evitare di avere contatti con le altre persone. Ma se conveniamo che la sua natura è di trarre diletto da questa attività e non da un'altra qualunque, e che non c'è alcun modo di modificare il suo stato, allora, di sicuro, un piano razionale per lui ruoterà intorno a questa attività. Sarà per lui il fine che regola il programma delle sue azioni, e questo dimostra che è buono per lui. Segnalo questo caso immaginario soltanto per far vedere che la correttezza della definizione del bene di una persona nei termini del piano razionale per lei non ha bisogno che il principio aristotelico sia vero. La definizione è soddisfacente, credo, anche se questo principio dovesse dimostrarsi inesatto, o completamente inadeguato. Ma adottando il principio siamo in grado, sembra, di spiegare quali cose siano riconosciute come buone per gli esseri umani presi così come sono. Inoltre, poiché questo principio concorda con il bene primario del rispetto di sé, finisce con l'occupare una posizione centrale nella psicologia morale sottesa alla giustizia come equità (§67).

66. *La definizione del bene applicata alle persone*

Avendo definito il bene di una persona come la riuscita realizzazione di un piano razionale di vita, e i suoi beni minori come parti di questo, siamo in grado di introdurre ulteriori definizioni. In questo modo il concetto di bene si applica ad altre materie che hanno una posizione di rilievo nella filosofia morale. Ma prima di far questo dovremmo occuparci dell'assunzione secondo cui i beni primari possono essere spiegati dalla teoria parziale del bene. Assumo, cioè, che è razionale volere questi beni qualsiasi altra cosa si voglia, dal momento che sono necessari, generalmente, per formulare e attuare un piano razionale di vita. Si presume che le persone nella posizione originaria accettino questa concezione del bene, e perciò diano per scontato che desiderano libertà e opportunità maggiori, e più ampi mezzi per realizzare i loro scopi. Con questi obiettivi davanti a sé, insieme a quello di assicurarsi il bene primario del rispetto di sé (§67), essi valutano le concezioni della giustizia che hanno a disposizione nella posizione originaria.

Che libertà e opportunità, reddito e ricchezza, e soprattutto il rispetto di sé siano beni primari, in realtà, deve essere spiegato dalla teoria parziale. I vincoli dei principi di giustizia non possono essere usati per redigere l'elenco dei beni primari, che rappresenta una parte della descrizione della situazione iniziale. La ragione, naturalmente, è che questo elenco è una delle premesse dalle quali deriva la scelta dei principi del giusto. Fare riferimento a questi principi mentre si spiega l'elenco condurrebbe a un ragionamento circolare. Dobbiamo assumere, quindi, che l'elenco dei beni primari può essere spiegato in base alla concezione del bene come razionalità in unione con i fatti generali riguardanti le necessità e le abilità umane, i loro stadi caratteristici e le loro esigenze di mutamento, il principio aristotelico, e la necessità di interdipendenza sociale. In nessun caso possiamo richiamarci ai vincoli di giustizia. Ma una volta che per noi è soddisfacente giungere in questo modo a compilare la lista dei beni primari, allora in tutte le ulteriori applicazioni della definizione del bene ci si può

appellare liberamente ai vincoli del giusto. Non mi soffermerò qui a discutere il problema dell'elenco dei beni primari, dal momento che mi sembra sufficientemente evidente. Di tanto in tanto ritornerò, tuttavia, su questo punto, specialmente in relazione al bene primario del rispetto di sé. Da qui in avanti considererò l'elenco come definitivamente stabilito e applicherò la teoria completa del bene. La verifica di questa teoria è che essa concorda con i nostri giudizi di valore ponderati in equilibrio riflessivo.

Restano da considerare due casi fondamentali per la teoria del bene. Dobbiamo verificare se la definizione è valida sia per le persone sia per le società. In questo paragrafo discuterò il caso delle persone rimandando la questione di una società buona all'ultimo capitolo, quando potrò avvalermi di tutte le parti della teoria della giustizia come equità. Molti filosofi non hanno avuto difficoltà ad accettare alcune varianti del bene come razionalità per manufatti e ruoli, e per valori non morali quali l'amicizia e l'affetto, la ricerca della conoscenza e il piacere della bellezza, e simili. In effetti, ho messo in evidenza che le nozioni fondamentali del bene come razionalità sono estremamente comuni e condivise da filosofi di tendenze molto diverse. Ciò nonostante, molte volte si ritiene che questa concezione del bene esprima una teoria dei valori strumentale o economica che non vale nel caso del valore morale. Quando indichiamo come moralmente buona la persona giusta e benevola, qualcuno dice che in quel caso si richiede un diverso concetto di bene.²³ Intendo sostenere, comunque, che, una volta che possiamo avvalerci dei principi del giusto e di giustizia, la teoria completa del bene come razionalità può contemplare anche questi giudizi. La ragione dell'insufficienza della cosiddetta teoria strumentale o economica è che al problema del valore morale viene applicata direttamente quella che è in realtà la teoria parziale. Dobbiamo, invece, usare questa teoria soltanto come una parte della descrizione della posizione originaria dalla quale sono derivati i principi del giusto e di giustizia. Possiamo poi applicare la teoria completa del bene senza restrizioni e siamo liberi di usarla per i due casi fondamentali di una persona buona e di una società buona. Il passo indispensabile da fare è sviluppare la teoria parziale nella

teoria completa mediante la posizione originaria.

Ci si presentano diversi modi per estendere la definizione al problema del valore morale, e sono convinto che almeno uno di questi fa al caso nostro. In primo luogo potremmo identificare dei ruoli o posizioni fondamentali, per esempio quello di cittadino, e dire poi che una persona buona è quella che possiede in grado superiore al normale le proprietà che è razionale che i cittadini vogliano l'uno dall'altro. In questo caso il punto di vista rilevante è quello di un cittadino che giudica altri cittadini con il suo stesso ruolo. In secondo luogo, la nozione di persona buona potrebbe essere interpretata come l'esigenza di qualche valutazione generale o media sicché una persona buona è quella che è all'altezza dei suoi diversi ruoli, specialmente di quelli considerati più importanti. Per ultimo, possono esistere proprietà che è razionale volere nelle persone quando sono giudicate in riferimento a quasi tutti i loro ruoli sociali. Supponiamo che tali proprietà, se esistono, siano a base generale.²⁴ Per esemplificare questa idea nel caso degli strumenti di lavoro, le proprietà a base generale sono efficienza, durevolezza, semplicità di manutenzione e così via. Queste caratteristiche sono desiderabili in strumenti della maggior parte dei generi. Proprietà a base molto meno generale sono proprietà quali quella che lo strumento si mantenga a lungo affilato, che non arrugginisca e così via. Per alcuni strumenti non si presenta neppure la questione di avere queste proprietà. Per analogia, una persona buona, contrariamente a un buon dottore o a un buon agricoltore, è quella che possiede in grado superiore alla persona media le proprietà a base generale (ancora da specificare) che è razionale che le persone vogliano l'una dall'altra.

Sembra, lì per lì, che l'ultima indicazione sia la più plausibile di tutte. Si può fare in modo che includa la prima come caso particolare e si impadronisca dell'idea intuitiva della seconda. Ci sono, però, delle complicazioni. La prima cosa consiste nell'individuare il punto di vista in base al quale le proprietà a base generale vengono razionalmente preferite e i presupposti sui quali si basa tale preferenza. Osservo subito che le virtù morali fondamentali, vale a dire i desideri forti e normalmente validi di

agire rispettando i principi fondamentali del giusto, sono senza dubbio da catalogare tra le proprietà a base generale. In ogni caso, ciò sembra destinato a essere vero fino a quando supponiamo di star considerando una società bene-ordinata, o una società in uno stato di quasi-giustizia, come sto effettivamente facendo in questo caso. Dunque, dal momento che la struttura di base di una tale società è giusta, e questi ordinamenti sono stabili rispetto alla pubblica concezione della giustizia della società, i suoi membri avranno, in genere, l'appropriato senso di giustizia e il desiderio di vedere affermate le loro istituzioni. Ma è vero anche che è razionale per ciascuna persona agire in conformità con i principi di giustizia soltanto in base all'assunzione che questi principi siano, in prevalenza, riconosciuti e similmente accettati come base per l'agire dagli altri. Di conseguenza il membro rappresentativo di una società bene-ordinata scoprirà di volere che gli altri abbiano le virtù fondamentali, e in particolare un senso di giustizia. Il suo piano razionale di vita è conforme ai vincoli del giusto, ed egli certamente vorrà che gli altri riconoscano le medesime restrizioni. Allo scopo di rendere questa conclusione assolutamente stabile, vorremmo avere anche la certezza che è razionale per coloro che appartengono a una società bene-ordinata e hanno di già acquisito un senso di giustizia conservare se non addirittura rinforzare questo sentimento morale. Tratterò questo problema più avanti (§86); per il momento suppongo che le cose stiano così. Sembra chiaro, quindi, con tutte queste ipotesi disponibili, che le virtù fondamentali sono tra le proprietà a base generale che è razionale che i membri di una società bene-ordinata vogliano l'uno dall'altro.

Dobbiamo considerare un'ulteriore complicazione. Ci sono altre proprietà che, probabilmente, sono a base generale tanto quanto le virtù, quali, per esempio, l'intelligenza e l'immaginazione, la forza e la resistenza. Questi attributi, in una certa dose minima, sono necessari per una giusta condotta, poiché senza giudizio e immaginazione, per esempio, le buone intenzioni possono facilmente causare del danno. D'altra parte, se l'intelligenza e la forza non sono guidate da un senso di giustizia e di obbligo, possono solamente rinvigorire la capacità di una persona a violare

le legittime pretese degli altri. Non sarebbe certamente razionale volere che qualcuno sia tanto superiore sotto questi aspetti da mettere a repentaglio le istituzioni giuste. Però è chiaramente desiderabile, da un punto di vista sociale, possedere queste qualità naturali nel grado appropriato: e perciò, entro certi limiti, anche questi attributi sono a base generale. Così, se da una parte le virtù morali sono incluse tra le proprietà a base generale, d'altra parte esse non sono però le uniche a rientrare in questa classe.

È necessario, dunque, distinguere le virtù morali dalle qualità naturali. Possiamo considerare queste ultime come facoltà naturali sviluppate con l'educazione e la pratica, ed esercitate spesso in accordo con certi caratteristici standard intellettuali o di altro genere, in riferimento ai quali possono essere approssimativamente misurate. Le virtù, d'altro canto, sono sentimenti e abitudini abituali che ci inducono ad agire in base a certi principi del giusto. Possiamo distinguere le virtù l'una dall'altra per mezzo dei loro principi corrispondenti. Assumo, quindi, che le virtù possono essere scelte avvalendoci della concezione della giustizia già stabilita; una volta compresa questa concezione, possiamo basarci su di essa per definire i sentimenti morali e separarli dalle qualità naturali.

Una persona buona, o una persona di valore morale, è qualcuno che possiede in grado superiore al normale i tratti distintivi a base generale del carattere morale che è razionale che le persone nella posizione originaria vogliano l'una dall'altra. Poiché i principi di giustizia sono stati scelti, e noi ipotizziamo un'osservanza rigorosa, ciascuno sa che nella società egli vorrà che gli altri abbiano i sentimenti morali che favoriscono l'adesione a questi standard. In questo modo potremmo dire, in alternativa, che una persona buona possiede i tratti distintivi del carattere morale che è razionale che i membri di una società bene-ordinata vogliano nei loro consociati. Né l'una né l'altra di queste due interpretazioni introducono qualche nuova nozione etica, e in questo modo la definizione di bene è stata estesa alle persone. In concomitanza con la teoria della giustizia che contiene come sottoparte la descrizione parziale del bene, la teoria completa sembra offrire una

soddisfacente interpretazione del valore morale, il terzo concetto principale dell'etica.

Alcuni filosofi ritengono che, siccome una persona in quanto persona non ha alcun ruolo o funzione definita, e non la si può trattare come uno strumento o un oggetto, una definizione sulla falsariga del bene come razionalità sia destinata a essere inadeguata.²⁵ Ma, come abbiamo visto, è possibile elaborare una definizione di questo tipo senza presumere che le persone detengano un ruolo particolare, e ancor meno che siano delle cose da usare per qualche scopo ulteriore. È certamente vero che l'estensione della definizione al caso del valore morale rende necessarie molte assunzioni. In particolare, assumo che l'essere membro di qualche comunità e l'impegnarsi in varie forme di cooperazione sia una condizione della vita umana. Ma questa supposizione è sufficientemente generale da non compromettere una teoria della giustizia e del valore morale. In realtà, è del tutto appropriato, come ho osservato precedentemente, che una descrizione dei nostri giudizi morali ponderati debba essere ricavata sulla base delle circostanze naturali della società. In questo senso non esiste niente a priori riguardo alla filosofia morale. Basti ricordare, tanto per riassumere, che ciò che consente a questa definizione del bene di comprendere la nozione di valore morale è l'uso dei principi di giustizia già derivati. Inoltre, il contenuto e il procedimento specifico di derivazione di questi principi sono anch'essi rilevanti. L'idea fondamentale della giustizia come equità, che i principi di giustizia sono quelli sui quali concorderebbero le persone razionali in una posizione originaria di eguaglianza, prepara il terreno all'estensione della definizione del bene ai più vasti problemi del bene morale.

Sembra consigliabile indicare il modo in cui la definizione del bene potrebbe essere estesa ad altri casi. Il farlo aumenterà la nostra fiducia nella sua applicazione alle persone. Supponiamo, perciò, che per ciascuna persona ci sia un piano razionale di vita che determina il suo bene. A questo punto, possiamo definire un'azione buona (nel senso di un'azione benefica) come un'azione che siamo liberi di fare o di non fare, vale a dire cioè che nessuna

esigenza di dovere naturale o obbligo ci costringe a farla piuttosto che a non farla, e che promuove, ed è quello il suo scopo, il bene di un altro (il suo piano razionale). Procedendo ancora, possiamo definire un'azione buona (nel senso di un'azione benevola) come un atto buono compiuto nell'interesse del bene di un'altra persona. Un atto benefico promuove il bene di un altro; e un'azione benevola viene fatta con il desiderio che l'altro abbia questo bene. Quando l'azione benevola è un'azione che procura molto bene all'altra persona o quando viene intrapresa con considerevole svantaggio o rischio dell'agente calcolato sulla base dei suoi interessi più strettamente intesi, allora l'azione è supererogatoria. Un atto che sarebbe molto buono per un altro individuo, in particolare uno che lo mette al riparo da un male o da un grave danno, è un dovere naturale prescritto dal principio di mutua assistenza, solo se il sacrificio e i rischi non sono troppo grandi per l'agente. In questo modo un atto supererogatorio può essere inteso come un atto che una persona compie nell'interesse del bene di un altro anche se la condizione che annulla il dovere naturale è soddisfatta. Nell'insieme, le azioni supererogatorie sono quelle che sarebbero doveri se non fossero soddisfatte certe condizioni esimenti che tengono conto di un ragionevole interesse personale. In questo caso, naturalmente, per una esauriente concezione contrattualista del giusto, dovremmo determinare nella prospettiva della posizione originaria che cosa deve essere considerato come interesse personale ragionevole. Ma non continuerò qui la discussione di questo problema.

La teoria completa del bene, in definitiva, ci consente di distinguere tra diversi generi di valore morale, o di notarne la mancanza. Così possiamo distinguere tra l'uomo ingiusto, quello cattivo e quello malvagio. Per chiarire, considerate il fatto che certi uomini lottano per ottenere un potere smisurato, cioè un'autorità sugli altri che oltrepassa quella consentita dai principi di giustizia e che può essere esercitata arbitrariamente. In ciascuno di questi casi c'è la determinazione a fare ciò che è sbagliato e ingiusto allo scopo di conseguire i propri fini. Ma l'uomo ingiusto è alla ricerca del dominio per raggiungere obiettivi quali la ricchezza e la sicurezza

che, nei limiti appropriati, sono obiettivi legittimi. L'uomo cattivo desidera il potere assoluto perché trae piacere dal senso di superiorità che l'esercizio del potere gli dà e ambisce al consenso della società. Anch'egli coltiva uno smodato desiderio per cose che, se debitamente circoscritte, sarebbero buone, e precisamente la stima degli altri e il senso di autosufficienza. È il suo modo di appagare queste ambizioni che lo rende pericoloso. L'uomo malvagio, al contrario, aspira a un ingiusto predominio proprio perché esso contravviene a quanto consentirebbero le persone indipendenti in una posizione originaria di eguaglianza, e perciò il suo possesso e la sua ostentazione sono la dimostrazione della sua superiorità e un affronto per il rispetto di sé degli altri. È di questa dimostrazione e di questo affronto che egli è alla ricerca. Ciò che stimola l'uomo malvagio è l'amore per l'ingiustizia: egli si pasce dell'impotenza e dell'umiliazione di coloro che gli sono soggetti e assapora il piacere di essere riconosciuto da loro come l'artefice intenzionale della loro degradazione. Una volta che la teoria della giustizia è associata alla teoria del bene in quella che ho chiamato la teoria completa, siamo in grado di fare queste e altre distinzioni. A quanto sembra non c'è alcuna ragione di temere che le numerose varianti del valore morale non possano essere spiegate.

67. Rispetto di sé, eccellenza e vergogna

Ho accennato più volte al fatto che il bene primario forse più importante è quello del rispetto di sé. Dobbiamo assicurarci che la concezione del bene come razionalità spieghi perché dovrebbe essere così. Possiamo definire il rispetto di sé (o l'autostima) con due caratteristiche. In primo luogo, come abbiamo osservato prima (§29), esso comprende il senso che una persona ha del proprio valore, la sua ferma convinzione che la sua concezione del proprio bene, il suo piano di vita, merita di essere attuata. E, in secondo luogo, il rispetto di sé implica la fiducia nella propria abilità personale a portare a termine, fin dove ci è possibile, i nostri propositi. Quando ci rendiamo conto che i nostri piani sono di

scarso valore, non possiamo perseguirli con gioia o trarre diletto nell'attuarli. Né possiamo proseguire nei nostri tentativi afflitti dall'insuccesso e dall'incertezza. È chiaro quindi perché il rispetto di sé è un bene primario. In sua assenza può sembrare che niente meriti di essere fatto, oppure, se ci sono cose che hanno valore per noi, ci manca la volontà di lottare per ottenerle. Tutti i desideri e le attività diventano vuoti e inutili, e noi sprofondiamo nell'apatia e nel cinismo. Per questo motivo le parti nella posizione originaria vorrebbero evitare, in ogni modo, le condizioni sociali che indeboliscono il rispetto di sé. Il fatto che la giustizia come equità offra all'autostima un sostegno maggiore che non gli altri principi costituisce una valida ragione per adottarla.

La concezione del bene come razionalità ci consente di caratterizzare in modo più completo le circostanze che favoriscono il primo aspetto dell'autostima, il senso del nostro personale valore. Esse sono essenzialmente due: 1) avere un piano razionale di vita, e in particolare uno che soddisfi il principio aristotelico, e 2) verificare che la nostra persona e le nostre azioni sono apprezzate e convalidate dagli altri che, a loro volta, sono stimati e di cui si ama la compagnia. In tal caso, ritengo che il piano di vita di una persona sarà privo per lei di una certa attrattiva se non si avvale delle sue capacità naturali in maniera interessante. Quando le attività mancano di soddisfare il principio aristotelico, è probabile che sembrino noiose e stupide, e che non ci diano nessuna impressione che confermi la nostra competenza oppure la sensazione che vale la pena di intraprenderle. Una persona, tendenzialmente, confida maggiormente nel proprio valore quando le sue abilità sono sia realizzate sia organizzate pienamente in modi convenientemente complessi e raffinati.

Ma anche l'effetto collaterale del principio aristotelico ha a che vedere con il fatto che gli altri confermano e traggono piacere da ciò che facciamo. Perché, mentre è vero che, a meno che i nostri tentativi non siano apprezzati dai nostri consociati, ci è impossibile mantenere la convinzione che siano utili, è anche vero che gli altri tendono a valutarli positivamente soltanto se quello che facciamo suscita la loro ammirazione o procura loro piacere. Così le attività

che rivelano talento raffinato e sottile, e dimostrano acutezza e finezza, sono apprezzate sia dalla persona stessa sia da coloro che le stanno intorno. In aggiunta, più un individuo verifica che il suo modo di vita merita di essere realizzato, più probabilità ci sono che gli siano gradite le nostre conquiste. Chi ha fiducia in se stesso non è avaro di lodi per gli altri. Raccogliendo queste osservazioni, sembrerebbe che le condizioni per cui le persone rispettano se stesse e gli altri richiedono che i loro piani comuni siano sia razionali sia complementari: esse fanno appello alle doti naturali che le persone hanno coltivato e ispirano in ciascuna un senso di grande abilità, e insieme si inseriscono in un programma di attività che tutti possono apprezzare e gradire.

Si può pensare che tutte queste condizioni non possano essere generalmente soddisfatte. Qualcuno potrebbe ritenere che soltanto all'interno di una ristretta associazione di individui altamente dotati, uniti nel perseguimento di comuni obiettivi di ordine artistico, scientifico o sociale, si possa verificare qualcosa di simile. Sembrerebbe che non ci sia alcun modo di stabilire una base durevole di rispetto di sé all'interno di tutta quanta la società. Eppure questa supposizione è errata. L'applicazione del principio aristotelico è sempre relativa all'individuo e di conseguenza alle sue qualità naturali e alla sua situazione particolare. È sufficiente, di norma, che per ciascuna persona ci sia qualche associazione (una o più di una) cui essa appartiene e all'interno della quale le attività razionali per lei siano pubblicamente confermate dagli altri. In questo modo acquistiamo il senso dell'utilità di ciò che facciamo nella vita di tutti i giorni. I legami associativi, inoltre, rinforzano il secondo aspetto dell'autostima, poiché tendono a ridurre le probabilità di insuccesso e a fornire un sostegno contro il senso di incertezza quando, sfortunatamente, sopravviene. Gli uomini, senza dubbio, hanno capacità e abilità variabili, e ciò che a qualcuno sembra interessante e stimolante non sembrerà così agli altri. Ma, in ogni caso, in una società bene-ordinata, c'è un gran numero di comunità e associazioni, e i membri di ciascuna di queste hanno propri ideali adeguatamente intonati alle loro aspirazioni e ai loro talenti. Giudicate con la teoria del

perfezionismo, le attività di molti gruppi possono rivelare un grado non elevato di eccellenza. Ma ciò non ha alcuna importanza. Quello che conta è che la vita interna di queste associazioni sia convenientemente regolata sulla base delle abilità e delle esigenze di coloro che vi appartengono, e che fornisca una solida base per il senso di valore personale dei loro membri. Il livello assoluto di realizzazione, anche se potesse essere determinato, è irrilevante. Ma in tutti i casi, come cittadini, dobbiamo rifiutare lo standard di perfezione come principio politico, e per i fini della giustizia evitare qualsiasi valutazione del valore relativo dei rispettivi modi di vivere (§50). Quello che è necessario, dunque, è che ci sia per ciascuna persona almeno una comunità di interessi condivisi alla quale essa appartenga e dove i suoi tentativi siano convalidati dai suoi consociati. E, in prevalenza, questa sicurezza è sufficiente quando i cittadini, nel corso della vita pubblica, rispettano vicendevolmente i loro obiettivi e avanzano le loro rivendicazioni politiche in modi che rinsaldano nel contempo la loro autostima. È proprio questa condizione di sfondo che viene mantenuta dai principi di giustizia. Le parti nella posizione originaria non adottano il principio di perfezione, perché, rifiutando questo criterio, si prepara il terreno per riconoscere il bene di tutte le attività che soddisfano il principio aristotelico (e sono compatibili con i principi di giustizia). Questa democraticità nel giudicare gli obiettivi reciproci è il fondamento del rispetto di sé in una società bene-ordinata.

Più avanti collegherò tali questioni all'idea di unione sociale e al posto che occupano i principi di giustizia nel bene umano (§§79-82). Qui desidero esaminare le relazioni esistenti tra il bene primario del rispetto di sé, l'eccellenza e la vergogna, e considerare quando la vergogna è un'emozione morale e non un'emozione naturale. Possiamo caratterizzare la vergogna come il sentimento provato da una persona che subisce un'offesa al proprio rispetto di sé o un attacco alla propria autostima. La vergogna è un sentimento doloroso perché è la perdita di un bene altamente valutato. C'è una differenza, però, tra vergogna e rammarico che deve essere sottolineata. Il secondo è un sentimento che può essere causato dalla perdita di (quasi) qualsiasi bene, come quando ci

rammarichiamo di aver fatto qualcosa, o con imprudenza o inavvertitamente, che si è risolto in un danno per noi stessi. Per spiegare il rammarico, facciamo riferimento, per esempio, alle opportunità perse o alle possibilità sprecate. Tuttavia possiamo anche rammaricarci di aver fatto qualcosa che ci ha causato vergogna, o addirittura di aver mancato di perseguire un piano di vita che stabilisse una base per la nostra stima di noi stessi. Così possiamo rimpiangere l'assenza di un senso del nostro valore personale. Il rammarico è il sentimento che generalmente è generato dalla perdita o dall'assenza di qualcosa che riteniamo buono per noi; la vergogna, invece, è l'emozione suscitata dagli choc subiti dal nostro rispetto di noi stessi, un particolare genere di bene.

Sia il rammarico che la vergogna riguardano l'io, ma la vergogna implica una connessione particolarmente intima con la nostra persona e con coloro sui quali facciamo affidamento per una conferma del senso del nostro valore personale.²⁶ La vergogna, poi, è a volte un sentimento morale, e si fa riferimento a un principio di giusto per spiegarla. Dobbiamo cercare una spiegazione per questi fatti. Distinguiamo tra cose che sono buone principalmente per noi (per colui che le possiede) e gli attributi della nostra persona che sono buoni sia per noi sia per gli altri. Queste due classi non sono complete, ma indicano il contrasto più rilevante. Così le merci e gli oggetti di proprietà (come beni esclusivi) sono beni soprattutto per coloro che li possiedono e ne hanno l'uso, mentre lo sono solo indirettamente per gli altri. D'altra parte, l'immaginazione e lo spirito brillante, la bellezza e la grazia, e altre qualità e abilità naturali della persona sono beni anche per gli altri: sono gradite ai nostri consociati come a noi stessi quando vengono esibite in maniera appropriata e usate come è giusto. Formano gli strumenti umani per le attività complementari alle quali le persone partecipano associandosi e nelle quali traggono piacere dalla propria e dalla reciproca realizzazione della loro natura. Questa classe di beni costituisce l'eccellenza: sono le caratteristiche e le abilità della persona che è razionale volere per tutti (inclusi noi stessi). Dal nostro punto di vista, l'eccellenza è un bene giacché ci

consente di portare a compimento un piano di vita maggiormente soddisfacente che rinforza il nostro senso di padronanza. Nel contempo questi attributi sono apprezzati da coloro ai quali siamo associati, e il piacere che essi traggono dalla nostra persona e da ciò che facciamo tiene alta la nostra stima di noi stessi. In questo modo l'eccellenza è una condizione della prosperità umana; sono beni dal punto di vista di chiunque. Questi fatti stabiliscono un collegamento tra loro e il rispetto di sé, e spiegano la loro relazione con la fiducia nel nostro valore personale.

Considerando prima di tutto la vergogna naturale, essa ha origine non dalla perdita o dall'assenza di beni esclusivi, o perlomeno non direttamente, ma dall'offesa alla nostra stima di noi stessi dovuta al fatto di non essere riusciti o di non avere usato certi tipi d'eccellenza. La mancanza di cose buone, prima di tutto per noi, sarebbe occasione di rammarico ma non di vergogna. Ci si può vergognare del proprio aspetto o della propria ottusità. Normalmente questi attributi non sono volontari e quindi non si può essere biasimati per questi motivi; tuttavia, dato il legame che collega la vergogna e il rispetto di sé, è perfettamente chiara la ragione per cui ci si sente depressi per questi motivi. Con simili difetti il nostro modo di vivere spesso ci appaga meno, e noi riceviamo apprezzamento meno caloroso dagli altri. Così, dunque, la vergogna naturale è generata da imperfezioni nella nostra persona, o da atti e attributi che le denotano, che rivelano la perdita o la mancanza di proprietà che sia gli altri sia noi stessi troveremmo razionale avere. È necessario, comunque, fare una precisazione. È il nostro piano di vita che determina quali sono le cose di cui ci vergogniamo, e quindi i sentimenti di vergogna sono relativi alle nostre aspirazioni, a quello che cerchiamo di fare e a quali sono le persone con cui desideriamo associarci.²⁷ Coloro che non possiedono alcuna abilità musicale non si sforzano di diventare musicisti, e non si vergognano affatto di questa loro insufficienza. E in effetti non è certo un'insufficienza, almeno quando ci si può riunire in modo soddisfacente facendo altre cose. Così diremo che, stabilito il nostro piano di vita, tendiamo a vergognarci di quei difetti della nostra persona e di quegli insuccessi delle nostre azioni

che indicano la perdita o l'assenza dell'eccellenza essenziale alla realizzazione dei nostri obiettivi associativi più importanti.

Per passare ora alla vergogna morale, dobbiamo soltanto mettere insieme la descrizione della nozione di persona buona (paragrafo precedente) e le osservazioni che abbiamo fatto riguardo alla natura della vergogna. Così un individuo è soggetto alla vergogna morale quando considera legate all'eccellenza della sua persona quelle virtù che il suo piano di vita richiede ed è organizzato per incoraggiare. Pensa che le virtù, o in ogni caso alcune di esse, siano proprietà che i suoi consociati vogliono in lui e che egli vuole in se stesso. Possedere questa eccellenza e rivelarla nelle sue azioni è uno dei suoi scopi regolativi e viene considerata una condizione che prelude all'essere apprezzato e stimato da coloro con i quali desidera consociarsi. È probabile, dunque, che siano motivo di vergogna le azioni e i tratti che rivelano o denunciano l'assenza di questi attributi nella sua persona, e questo è il caso anche della consapevolezza o del ricordo di questi difetti. Poiché la vergogna ha origine da una sensazione della diminuzione di sé, dobbiamo spiegare come mai la vergogna morale può essere considerata in questo modo. In primo luogo, l'interpretazione kantiana della posizione originaria sottintende che il desiderio di fare ciò che è giusto e legittimo è il sistema fondamentale delle persone per esprimere la loro natura di esseri razionali liberi ed eguali. E dal principio aristotelico consegue che questa espressione della loro natura è un elemento fondamentale del loro bene. Se consideriamo questi fatti congiuntamente alla descrizione del valore morale, otteniamo, allora, che le virtù sono forme di eccellenza. Esse sono buone sia per noi stessi sia per gli altri. La loro mancanza tenderà a diminuire sia la stima che abbiamo di noi stessi sia la stima che i nostri consociati nutrono per noi. Perciò i segni rivelatori di queste insufficienze feriranno il rispetto di sé di una persona con conseguenti sentimenti di vergogna.

È illuminante osservare le differenze esistenti tra i sentimenti di vergogna morale e di colpa. Per quanto possano essere entrambi occasionati dalla medesima azione, non hanno la medesima spiegazione (§73). Immaginiamo, per esempio, qualcuno che

imbrogliare o cede alla codardia e che provi sia vergogna sia senso di colpa. Egli si sente colpevole perché ha agito in contrasto con il suo senso di giusto e di giustizia. Facendo valere scorrettamente i propri interessi ha violato i diritti degli altri, e i suoi sensi di colpa saranno più forti se ha legami di amicizia e di associazione con le parti danneggiate. Egli si aspetta che gli altri siano risentiti e indignati per la sua condotta, e teme la loro giusta collera e la possibilità di una rappresaglia. Però si vergogna anche perché la sua condotta dimostra che egli non è riuscito a conseguire il bene del dominio di sé, ed è stato giudicato indegno dei suoi consociati dai quali dipende la conferma del suo senso di valore personale. Vive con la preoccupazione di essere respinto e giudicato un essere spregevole, oggetto di derisione per gli altri. Il suo comportamento ha denunciato una mancanza dell'eccellenza morale che egli tiene in alta considerazione e alla quale aspira.

Vediamo, dunque, che tutte le virtù, essendo forme di eccellenza della nostra persona che noi esperiamo nella vita sociale, possono essere ricercate e la loro assenza può esporci a sentimenti di vergogna. Ma alcune virtù sono collegate alla vergogna in un modo speciale, poiché sono particolarmente indicative del fallimento nel raggiungere il dominio di sé e le annesse forme di eccellenza quali la forza, il coraggio e l'autocontrollo. È particolarmente probabile che gli sbagli che rivelano l'assenza di queste qualità ci esponano a dolorosi sentimenti di vergogna. Così, mentre i principi di giusto e giustizia vengono usati per descrivere le azioni che ci predispongono a sentimenti sia di vergogna morale sia di colpa, la prospettiva, in ciascun caso, è diversa. In un caso concentriamo la nostra attenzione sulla violazione delle legittime pretese degli altri e sull'offesa che abbiamo recato loro, e sul loro probabile risentimento o indignazione nel caso dovessero scoprire quello che abbiamo fatto. Mentre nell'altro caso rimaniamo colpiti dalla perdita della nostra stima di noi stessi e dalla nostra capacità di portare a termine i nostri obiettivi: avvertiamo la diminuzione di sé dall'apprensione per il minor rispetto che gli altri possono nutrire per noi e dalla delusione verso noi stessi che sentiamo per non essere stati in grado di tenere fede ai nostri ideali. La vergogna

morale e la colpa, è chiaro, coinvolgono entrambe le nostre relazioni con gli altri, e ciascuna delle due è l'espressione del fatto che accettiamo i primi principi di giusto e giustizia. Malgrado ciò, questi sentimenti si verificano all'interno di prospettive differenti, dal momento che le circostanze vengono considerate diversamente.

68. Diversi contrasti tra il giusto e il bene

Allo scopo di mettere in evidenza le caratteristiche strutturali del contrattualismo, menzionerò ora alcuni contrasti tra i concetti di giusto e di bene. Dal momento che questi concetti ci consentono di spiegare il valore morale, essi sono i due concetti cardine della teoria. La struttura di una dottrina etica dipende da come essa stabilisce una relazione tra queste due nozioni e da come definisce le differenze tra loro. Le caratteristiche distintive della giustizia come equità possono essere esposte mettendo in evidenza questi punti.

Una differenza consiste nel fatto che, mentre i principi di giustizia (e i principi di giusto in generale) sono quelli che verrebbero scelti nella posizione originaria, i principi di scelta razionale e i criteri di razionalità deliberativa non vengono scelti affatto. Il primo compito della teoria della giustizia è definire la situazione iniziale sicché i principi che ne derivano esprimono la corretta concezione di giustizia da un punto di vista filosofico. Ciò significa che i tratti distintivi tipici di questa situazione dovrebbero rappresentare vincoli ragionevoli nell'argomento a favore dei principi e che i principi concordati dovrebbero corrispondere alle nostre convinzioni ponderate di giustizia in equilibrio riflessivo. Ma un problema analogo non si pone nella teoria del bene. Tanto per cominciare, non c'è alcuna necessità di accordarsi sui principi di scelta razionale. Giacché ciascuna persona è libera di pianificare la propria vita come più le piace (a condizione che le sue intenzioni siano conformi ai principi di giustizia), non è richiesta l'unanimità riguardo agli standard di razionalità. Tutto ciò che assume la teoria della giustizia è che, nei limiti della teoria parziale del bene, i criteri

evidenti di scelta razionale siano sufficienti a spiegare la preferenza per i beni primari, e che eventuali variazioni nelle concezioni di razionalità non influiscano sui principi di giustizia adottati nella posizione originaria.

Tuttavia, ho assunto che gli essere umani accettano certi principi e che questi standard possono essere elencati al posto della nozione di razionalità. Se vogliamo, possiamo ammettere certe variazioni nell'elenco. In questo modo c'è una divergenza di opinioni sul modo migliore di trattare l'incertezza.²⁸ Non c'è alcuna ragione, però, per cui non si dovrebbe pensare che gli individui, nel fare i loro piani, seguano, a questo riguardo, le loro inclinazioni. Di conseguenza qualsiasi principio di scelta in condizioni di incertezza che sembri plausibile può essere aggiunto all'elenco, a condizione che non ci siano argomenti decisivi a sfavore. È soltanto nella teoria parziale del bene che dobbiamo preoccuparci di simili questioni. Qui la nozione di razionalità deve essere interpretata in modo da accettare la presenza di un desiderio generale per i beni primari e da derivare la scelta dei principi di giustizia. Ma anche in questo caso, ho proposto una concezione di giustizia indifferente rispetto alle interpretazioni contrastanti di razionalità. Ma in ogni caso, una volta che i principi di giustizia sono stati scelti, e noi stiamo lavorando all'interno della teoria completa, non c'è alcun bisogno di proporre una descrizione del bene che imponga l'unanimità su tutti gli standard della scelta razionale. Infatti, ciò sarebbe in contraddizione con la libertà di scelta che la giustizia come equità garantisce agli individui e ai gruppi nell'ambito di una struttura di istituzioni giuste.

Un secondo contrasto esistente tra il giusto e il bene è che è buona cosa, in generale, che le concezioni che gli individui hanno del loro bene differiscano tra loro in maniera significativa, mentre non è così per le concezioni di giusto. In una società bene-ordinata i cittadini si attengono agli stessi principi di giusto e si sforzano di raggiungere un'identità di giudizio nei casi particolari. Questi principi devono stabilire un ordinamento definitivo delle pretese conflittuali che le persone avanzano l'una rispetto all'altra, ed è essenziale che questa disposizione sia riconoscibile dal punto di

vista di ciascuno, per quanto possa essere difficile per ciascuno accettarla in pratica. D'altra parte, gli individui concepiscono il loro bene in maniere differenti, e per una persona possono essere buone molte cose che non sarebbero buone per un'altra. Non c'è bisogno, inoltre, di raggiungere un giudizio pubblicamente accettato sul bene di individui particolari. Le ragioni che rendono tale accordo necessario in questioni di giustizia non valgono nel caso di giudizi di valore. Anche quando assumiamo il punto di vista di un altro e cerchiamo di valutare che cosa andrebbe a suo vantaggio, lo facciamo per dare un consiglio. Cerchiamo di metterci al posto dell'altro e, immaginando di avere i suoi obiettivi ed esigenze, cerchiamo di vedere le cose dal suo punto di vista. Lasciando da parte i casi di paternalismo, il nostro giudizio viene dato quando è richiesto, ma non sorgono problemi di giustizia se il nostro consiglio è messo in discussione e la nostra opinione non viene seguita.

In una società bene-ordinata, dunque, i piani di vita degli individui sono diversi tra loro nel senso che questi piani privilegiano obiettivi diversi, e le persone sono lasciate libere di decidere il loro bene, poiché le opinioni degli altri sono considerate semplicemente come consigli. Questa varietà di concezioni del bene è una buona cosa in se stessa, vale a dire che è razionale che i membri di una società bene-ordinata vogliano che i loro piani siano differenti. Le ragioni di questo fatto sono ovvie. Gli esseri umani hanno talenti e abilità svariate che nell'insieme non sono realizzabili da una persona sola o da un gruppo di persone. Così non soltanto beneficiamo della natura complementare delle nostre inclinazioni valorizzate, ma traiamo piacere dalle reciproche attività. È come se altri portassero alla luce una parte di noi stessi che non siamo stati capaci di coltivare. Abbiamo dovuto dedicarci ad altre cose, limitarci a una piccola parte di quello che avremmo potuto fare (§79). Ma la situazione è completamente differente con la giustizia: in questo campo abbiamo bisogno non soltanto di principi comuni, ma di modi sufficientemente simili di applicarli nei casi particolari, così da poter determinare un ordinamento definitivo di pretese conflittuali. Solamente in speciali circostanze, i

giudizi di giustizia vanno presi come consigli.

La terza differenza esistente è che numerose applicazioni dei principi di giustizia sono limitate dal velo di ignoranza, laddove la valutazione del bene di una persona può avvalersi di una completa conoscenza dei fatti. Così, come abbiamo visto, non soltanto i principi di giustizia devono essere scelti in assenza di certi tipi di informazioni particolari, ma quando questi principi vengono usati per stabilire costituzioni e assetti sociali fondamentali, e nel decidere tra leggi e politiche, siamo soggetti a limitazioni simili anche se non altrettanto severe. Ai rappresentanti di un'assemblea costituzionale, ai legislatori e agli elettori ideali si chiede di assumere un punto di vista all'interno del quale conoscono soltanto i fatti generali appropriati. La concezione che un individuo ha del suo bene, invece, deve essere conciliata fin dall'inizio con la sua situazione particolare. Un piano di vita razionale tiene conto delle nostre abilità, interessi e circostanze particolari, e per questo dipende, molto opportunamente, dalla nostra posizione sociale e dalle nostre qualità naturali. Non c'è nessuna controindicazione ad adattare i piani razionali a questi fatti contingenti, poiché i principi di giustizia sono già stati scelti e regolano il contenuto di questi piani, i fini che essi favoriscono e i mezzi di cui si valgono. Ma nei giudizi di giustizia, è soltanto nella fase giudiziaria e amministrativa che cadono tutte le restrizioni sull'informazione, e i casi particolari devono essere decisi considerando tutti i fatti rilevanti.

Alla luce di questi contrasti possiamo chiarire ulteriormente un'importante differenza esistente tra la dottrina contrattualista e l'utilitarismo. Siccome il principio di utilità deve massimizzare il bene inteso come soddisfazione di un desiderio razionale, dobbiamo considerare come date le preferenze esistenti e la possibilità del loro perdurare nel futuro, e poi sforzarci di conseguire il maggior saldo netto di soddisfazione. Ma, come abbiamo visto, la determinazione dei piani razionali resta indeterminata in molti nodi importanti (§64). I principi di scelta più evidenti e più adoperati non specificano il piano migliore; ancora molto di esso resta da decidere. Questa indeterminatezza

non costituisce nessuna difficoltà per la giustizia come equità, poiché i dettagli dei piani non incidono in nessun modo su ciò che è giusto. Il nostro modo di vivere, quali che siano le nostre particolari circostanze, deve sempre conformarsi ai principi di giustizia ai quali si è giunti indipendentemente. In questo modo gli elementi arbitrari dei piani di vita non influenzano questi principi, o il modo con cui deve essere organizzata la struttura di base. La indeterminatezza nella nozione di razionalità non si traduce in pretese legittime che gli uomini possono imporsi reciprocamente. La priorità del giusto impedisce che ciò avvenga.

Gli utilitaristi, d'altra parte, devono ammettere la possibilità teorica che le configurazioni di preferenze che questa indeterminatezza permette possano portare all'ingiustizia comunemente intesa. Assumiamo, per esempio, che la maggior parte della società nutra una profonda ripugnanza per certe pratiche religiose o sessuali, e le consideri disgustose. Questo sentimento è talmente intenso che non è sufficiente che queste pratiche siano tenute lontane dalla vista del pubblico; il solo pensiero che queste cose continuino è sufficiente a provocare l'ira e l'ostilità della maggioranza. Anche quando questi atteggiamenti sono insopportabili per ragioni morali, sembra non esserci alcun sistema sicuro per escluderli come irrazionali. La ricerca della maggiore soddisfazione del desiderio può, quindi, giustificare misure duramente repressive nei confronti di azioni che non sono causa di alcun danno per la società. Per difendere la libertà individuale, in questo caso, l'utilitarista deve dimostrare che, date le circostanze, il bilancio dei vantaggi reali, nel lungo periodo, è a favore della libertà; e questo argomento può avere, come non avere, successo.

Nella giustizia come equità, tuttavia, questo problema non si presenta mai. Le profonde convinzioni della maggioranza, innanzitutto, non hanno alcun peso se sono davvero semplici preferenze prive di alcun fondamento nei principi di giustizia stabiliti in precedenza. La soddisfazione di questi sentimenti non ha alcun valore che possa essere messo sul piatto della bilancia contro le rivendicazioni di uguale libertà. Per avere il diritto di

dolerci della condotta e del parere degli altri dobbiamo dimostrare che le loro azioni ci danneggiano, oppure che le istituzioni che autorizzano quello che essi fanno ci trattano ingiustamente. E questo vuol dire che dobbiamo appellarci ai principi che riconosceremmo nella posizione originaria. Contro questi principi né l'intensità del sentimento, né il fatto di essere condiviso dalla maggioranza contano. Dal punto di vista contrattualista, dunque, i presupposti della libertà sono completamente separati dalle preferenze esistenti. In verità, possiamo pensare che i principi di giustizia siano un accordo a non tener conto di certi sentimenti nella valutazione della condotta degli altri. Come ho osservato prima (§50) questi punti sono elementi familiari della dottrina liberale classica. Li ho nuovamente menzionati per dimostrare che l'indeterminatezza della teoria completa del bene non causa inconvenienti. Può lasciare una persona in dubbio sul da farsi, poiché non le fornisce le istruzioni su come decidere. Ma dal momento che lo scopo della giustizia non è quello di massimizzare la realizzazione di piani razionali, il contenuto della giustizia non ne viene in alcun modo influenzato. Non si può negare, naturalmente, che gli atteggiamenti sociali prevalenti leghino le mani dell'uomo di stato. Le convinzioni e le passioni della maggioranza possono rendere impossibile il mantenimento della libertà. Ma piegarsi davanti a queste necessità pratiche è cosa diversa dall'accettare la giustificazione che questi sentimenti, se sono abbastanza forti e superano in intensità qualsiasi sentimento che potrebbe sostituirli, dovrebbero influenzare le nostre decisioni. La teoria contrattualista, invece, richiede che si avanzi verso istituzioni giuste quanto più rapidamente le circostanze permettono, incuranti dei sentimenti esistenti. Uno schema definito di istituzioni ideali è insito nei suoi principi di giustizia (§41).

Appare chiaramente da questi contrasti che nella giustizia come equità i concetti del giusto e del bene hanno caratteristiche considerevolmente diverse. Queste differenze hanno origine dalla struttura della teoria contrattualista e dalla priorità del giusto e della giustizia che ne deriva. Non intendo dire, comunque, che i

termini “giusto” e “bene” (e i loro derivati) siano normalmente usati in modi che riflettono queste distinzioni. Sebbene il parlare quotidiano possa tendere a confermare la descrizione di questi concetti, questa corrispondenza non è richiesta ai fini della correttezza della dottrina contrattualista. Sono sufficienti, piuttosto, due cose. Primo: c'è una specie di funzione che va dai nostri giudizi ponderati all'interno della teoria della giustizia tale che, in equilibrio riflessivo, le controparti di queste convinzioni si rivelano essere vere, ed esprimono giudizi che possiamo condividere. E secondo: una volta che capiamo la teoria, possiamo riconoscere queste interpretazioni come versioni adeguate di ciò che, in seguito a riflessione, desideriamo ora affermare. Anche se normalmente non useremmo queste sostituzioni, forse perché sono troppo scomode o sarebbero fraintese o che altro, siamo pronti ad ammettere che esse sostanzialmente contemplano tutto ciò che c'è bisogno di dire. Certamente questi sostituti possono non contenere lo stesso significato dei giudizi ordinari con i quali si accordano. Non ho intenzione di esaminare in che misura ciò avvenga. Inoltre, le sostituzioni possono denotare un cambiamento più o meno drastico rispetto ai nostri giudizi morali iniziali nella forma in cui esistevano precedentemente alla riflessione filosofica. Alcuni cambiamenti, in ogni caso, devono inevitabilmente essere avvenuti, dato che la critica e l'interpretazione filosofica ci inducono a rivedere e ampliare le nostre convinzioni. Ma la cosa importante è se la concezione della giustizia come equità, meglio di qualsiasi altra teoria di cui siamo a conoscenza al presente, assolve il compito di portare a interpretazioni esatte dei nostri giudizi ponderati, e fornisce un modo adeguato di esprimere ciò che vogliamo affermare.

¹ Vedi W.D. Ross, *The Right and the Good*, cit., p. 67.

² Come ho rilevato, esiste un'ampia concordanza, pur con

molte sfumature, su una descrizione del bene lungo queste linee direttrici. Vedi Aristotele, *Etica a Nicomaco*, libri I e X; e Tommaso D'Aquino, *Summa Theologica*, 1-1 q. 5-6; *Summa Contra Gentiles*, libro III, capp. 1-63, e *Treatise on Happiness*, tr. ingl. di J.A. Oesterle, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs (N.J.) 1964. Per quanto riguarda I. Kant, *The Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*, Academic Verlag, vol. IV, pp. 415-419; tr. it. cit., e *Critica della ragion pratica*, cit., prima parte del cap. II, libro I della parte I, vedi la discussione su Kant di H.J. Paton, *In Defense of Reason*, George Allen and Unwin, London 1951, pp. 157-177. Per H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, cit., libro I, cap. IX, e libro III, cap. XIV, questo punto di vista è sostenuto dagli idealisti e da coloro che a essi si ispirano. Vedi, per esempio, F.H. Bradley, *Ethical Studies*, cit., cap. II; e J. Royce, *The Philosophy of Loyalty*, Macmillan, New York 1908, lezione II. E, più recentemente, H.J. Paton, *The Good Will*, George Allen and Unwin, London 1947, libri II e III, in particolare i capp. VIII e IX; W.D. Lamont, *The Value Judgment*, The University Press, Edinburgh 1955; e J.N. Findlay, *Values and Intentions*, George Allen and Unwin, London 1961, cap. V, sezioni I e III, e cap. VI. Per i cosiddetti naturalisti della teoria del valore, vedi J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, Henry Holt, New York 1922, parte III; tr. it. *Natura e condotta dell'uomo*, La Nuova Italia, Firenze 1977. R.B. Perry, *General Theory of Value*, cit., capp. XX-XXII; e C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Open Court Publishing Co., La Salle (Ill.) 1946, libro III. Per il mio punto di vista mi sono rifatto a J.O. Urmson, *On Grading*, in "Mind", vol. 59, 1950; P. Ziff, *Semantic Analysis*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1960, cap. VI; e Ph. Foot, *Goodness and Choice*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", supplemento al vol. 35, 1961, anche se costoro possono non condividere quanto dico.

³ Vedi J.O. Urmson, *On Grading*, cit., pp. 148-154.

⁴ Questo esempio è tratto da P. Ziff, *Semantic Analysis*, cit., p. 211.

⁵ A questo proposito vedi W.D. Ross, *The Right and the Good*, cit., p. 67. Opinioni alquanto diverse sono espresse da A.E. Duncan-Jones, *Good Things and Good Thieves*, in "Analysis", vol. 27, 1966,

pp. 113-118.

⁶ Qui seguo perlopiù J.R. Searle, *Meaning and Speech Acts*, in "Philosophical Review", vol. 71, 1962. Vedi ancora di J.R. Searle, *Meaning and Speech Acts*, The University Press, Cambridge 1969, cap. VI; e P. Ziff, *Semantic Analysis*, cit., VI.

⁷ Vedi J.L. Austin, *How To Do Things with Words*, The Clarendon Press, Oxford 1962, in particolare pp. 99-109, 113-116, 145 sgg.; tr. it. *Come agire con le parole*, in M. Sbisà (a cura di), *Gli atti linguistici*, Feltrinelli, Milano 1978.

⁸ Mi rifaccio per questo punto a P.T. Geach, *Good And Evil*, in "Analysis", vol. 17, 1956, pp. 37 sgg.

⁹ Per questi e altri punti più avanti, vedi J.O. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics*, Hutchinson University Library, London 1968, pp. 136-145.

¹⁰ Vedi J. Royce, *The Philosophy of Loyalty*, cit., lez. IV. Royce usa la nozione di piano per definire gli obiettivi coerenti e sistematici dell'individuo, ciò che fa di lui una persona consapevole, dotata di una morale unificata. Sotto questo rispetto Royce segue il caratteristico uso filosofico che abbiamo riscontrato in molti degli scrittori citati nel §61, n. 2, Dewey e Perry, per esempio. Anch'io farò lo stesso. Al termine non è dato alcun significato tecnico, né ci si appella alla struttura dei piani per ottenere qualcosa di diverso dai normali risultati prevedibili. Queste sono questioni che non prendo in esame. Per una discussione sui piani, vedi G.A. Miller, E. Galanter e K.H. Pribram, *Plans and the Structure of Behavior*, Henry Holt, New York 1960; vedi anche, di E. Galanter, *Textbook of Elementary Psychology*, Holden-Day, San Francisco 1966, cap. IX. La nozione di piano può dimostrarsi utile nella caratterizzazione delle azioni intenzionali. Vedi, per esempio, A. Goldman, *A Theory of Action*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J.) 1970, pp. 5673, 76-80; ma io non esamino questa questione.

¹¹ Per semplicità presumo che ci sia uno e un solo piano che verrebbe scelto, e non diversi (o numerosi) rispetto ai quali l'agente sarebbe indifferente, o che altro. Mi riferisco, quindi, sempre al piano che sarebbe adottato con razionalità deliberativa.

¹² Vedi J.D. Mabbott, *Reason and Desire*, in "Philosophy", vol.

28, 1953, cui devo una discussione di questo e altri punti.

¹³ Vedi R.B. Perry, *General Theory of Value*, cit., pp. 645-649.

¹⁴ Vedi H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, cit., pp. III sgg.

¹⁵ A questo proposito, vedi H.A. Simon, *A Behavioral Model of Rational Choice*, in "Quarterly Journal of Economics", vol. 69, 1955.

¹⁶ Devo le osservazioni contenute in questo paragrafo a R.B. Brandt.

¹⁷ Ho tratto questa denominazione da J. Tinbergen, *Optimum Savings and Utility Maximization over Time*, in "Econometrica", vol. 28, 1960.

¹⁸ Per questo e altri punti del paragrafo vedi C. Fried, *An Anatomy of Values*, Harvard University Press, Cambridge 1970, pp. 158-169, e Th. Nagel, *The Possibility of Altruism*, cit., in particolare il cap. VIII; tr. it. cit.

¹⁹ Per la spiegazione di questi beni mi sono rifatto a C.A. Campbell, *Moral and Non-Moral Values*, in "Mind", vol. 44, 1935, vedi pp. 270-291.

²⁰ La denominazione "principio aristotelico" mi sembra appropriata alla luce di quanto dice Aristotele sui rapporti tra felicità, attività e godimento nell'*Etica Nicomachea*, libro VII, capp. 11-14, e libro X, capp. 1-5. Tuttavia, poiché non afferma esplicitamente tale principio, e in parte è, al massimo, soltanto sottinteso, non l'ho chiamato "principio di Aristotele". Nondimeno, Aristotele sostiene sicuramente due punti impliciti nel principio: 1) che il godimento e il piacere non sono sempre il risultato di un ritorno a uno stato di normalità o benessere, o di una compensazione delle insufficienze, bensì che molti tipi di piacere e godimento hanno origine dall'esercizio delle nostre facoltà; 2) che l'esercizio delle nostre capacità naturali è un bene umano preminente. Inoltre, 3) l'idea che le attività più piacevoli e i piaceri più attraenti hanno origine in relazione all'esercizio di abilità maggiori che implicano distinzioni più complesse non soltanto è compatibile con la concezione di Aristotele dell'ordine naturale, ma qualcosa di simile corrisponde generalmente ai giudizi di valore che egli elabora, anche se non espone le sue ragioni. Per un esame della trattazione di godimento e piacere in Aristotele, vedi W.F.R.

Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, The Clarendon Press, Oxford 1968, cap. XIV. L'interpretazione della dottrina di Aristotele offerta da G.C. Field, *Moral Theory*, Methuen, London 1932, pp. 76-78, propone con vigore quello che ho chiamato il principio aristotelico. J.S. Mill arriva molto vicino alla sua enunciazione in *Utilitarianism*, cit., cap. II, parti 4-8; tr. it. cit. È importante qui il concetto di motivazione effettuale introdotto da R.W. White, *Ego and Reality in Psychoanalytic Theory*, in "Psychological Issues", vol. III, 1963, cap. III, sul quale mi sono basato (vedi anche pp. 173-175, 180 sgg). Devo a J.M. Cooper l'analisi dell'interpretazione di questo principio e dell'appropriatezza della sua denominazione.

²¹ Vedi B.C. Campbell, *Human Evolution*, Aldine Publishing Co., Chicago 1966, pp. 49-53; tr. it. *Storia evolutiva dell'uomo*, ISEDI, Milano 1974; e W.H. Thorpe, *Science, Man, and Morals*, Methuen, London 1965, pp. 87-92. Per quanto riguarda gli animali vedi I. Eibl-Eibesfeldt, *Ethology*, tr. ingl. di E. Klimghammer, Holt, Rinehart and Winston, New York 1970, pp. 217-248; tr. it. *Fondamenti di etologia*, Adelphi, Milano 1980.

²² Questo fatto sembra essere vero anche delle scimmie. Vedi I. Eibl-Eibesfeldt, *Ethology*, cit., p. 239.

²³ Vedi C.A. Campbell, *Moral and Non-Moral Values*, in "Mind", vol. 44, 1935; e R.M. Hare, *Geach on Good and Evil*, in "Analysis", vol. 18, 1957.

²⁴ Devo la nozione di proprietà a base generale, e l'uso che ne faccio qui, a T.M. Scanlon.

²⁵ Vedi, per esempio, R.M. Hare, *Geach on Good and Evil*, cit., pp. 109 sgg.

²⁶ La mia definizione di vergogna è vicina a quella di W. McDougall *An Introduction to Social Psychology*, Methuen, London 1908, pp. 124-128; a proposito della relazione esistente tra l'autostima e ciò che ho chiamato il principio aristotelico, ho seguito R.W. White, *Ego and Reality in Psychoanalytic Theory*, cit., cap. 7. Riguardo al rapporto di vergogna e colpa, mi rifaccio a G. Piers e M. Singer, *Shame and Guilt*, Charles C. Thomas, Springfield (Ill.) 1953, sebbene la mia discussione si colleghi in maniera completamente differente. Vedi anche E. Erikson, *Identity and the*

Life Cycle, in "Psychological Issues", vol. 1, 1959, pp. 39-41, 65-70. Riguardo alla relazione intima della vergogna con noi stessi, vedi S. Cavell, *The Avoidance of Love*, in *Must We Mean What We Say*, Charles Scribner's Sons, New York 1969, pp. 278, 286 sgg.

²⁷ Vedi W. James, *The Principles of Psychology*, New York 1890, vol. I, pp. 309 sgg.; tr. it. *Principi di psicologia*, Società Editrice Libreria, Milano 1900.

²⁸ Vedi la discussione in R.D. Luce e H. Raiffa, *Games and Decisions*, cit., pp. 278 306.

Capitolo VIII.

Il senso di giustizia

Dopo aver trattato il bene, mi dedicherò ora al problema della stabilità. La discussione sarà divisa in due parti. In questo capitolo parlerò dell'acquisizione del senso di giustizia da parte dei membri di una società bene-ordinata, e considererò brevemente l'intensità relativa di questo sentimento quando è determinato da concezioni morali differenti. Nel capitolo conclusivo esaminerò la questione della congruenza, vale a dire se il senso di giustizia si adegua alla concezione del nostro bene, cosicché entrambi cooperino ad appoggiare un giusto programma. È bene tenere presente che una buona parte di questo capitolo è introduttiva e che diversi temi sono appena sfiorati, solo per far conoscere i punti fondamentali attinenti alla teoria filosofica. Inizierò con la definizione di una società bene-ordinata e con qualche breve osservazione sul significato della stabilità. Poi descriverò in maniera stringata lo sviluppo presumibile del senso di giustizia una volta che siano state saldamente stabilite e riconosciute come tali delle istituzioni giuste. Esaminerò anche i principi di psicologia morale, mettendo in evidenza il fatto che si tratta di principi di reciprocità e che, come tali, sono in relazione con la questione della stabilità relativa. Il capitolo si chiude con un esame degli attributi naturali in virtù dei quali agli esseri umani spettano le garanzie di eguale giustizia, e che definiscono le basi naturali dell'eguaglianza.

69. *Il concetto di società bene-ordinata*

Ho descritto all'inizio (§1) una società bene-ordinata come una società intesa a promuovere il bene dei suoi membri e effettivamente regolata da una concezione pubblica di giustizia. È dunque una società all'interno della quale ciascuno accetta e sa che gli altri accettano i medesimi principi di giustizia, e le istituzioni sociali fondamentali soddisfano, e si sa che soddisfano, tali principi. La giustizia come equità è strutturata in modo da accordarsi con questa idea di società. Le persone nella posizione originaria devono assumere che i principi scelti sono di pubblico dominio, e devono quindi valutare le concezioni di giustizia alla luce dei loro probabili effetti in quanto standard universalmente riconosciuti (§23). Concezioni che potrebbero andare abbastanza bene se capite e seguite da alcuni individui o anche da tutti, fintanto che questo fatto non fosse ben noto, sono escluse dalla condizione di pubblico dominio. Dobbiamo anche osservare che, poiché i principi vengono scelti di comune accordo alla luce di autentiche convinzioni generali sugli uomini e sul loro posto nella società, la concezione di giustizia adottata è accettabile sulla base di questi fatti. Non c'è nessun bisogno di ricorrere a dottrine teologiche o metafisiche per sostenere tali principi, e neppure di immaginare un altro mondo in cui siano compensate e corrette le ineguaglianze che i due principi rendono possibili in questo. Le concezioni di giustizia devono essere giustificate dalle nostre condizioni di vita come noi le conosciamo, o non esserlo affatto.¹

Una società bene-ordinata, dunque, è anche regolata dalla sua concezione pubblica di giustizia. Questo fatto implica che i suoi membri hanno un forte desiderio, normalmente efficace, di agire come i principi di giustizia richiedono. Dal momento che una società bene-ordinata dura nel tempo, la sua concezione di giustizia è presumibilmente stabile: vale a dire, quando le istituzioni sono giuste (in quanto definite da questa concezione), coloro che partecipano alla formazione di tali assetti acquisiscono il corrispondente senso di giustizia e il desiderio di continuare a fare la loro parte conservandoli. Una concezione di giustizia è più

stabile di un'altra se il senso di giustizia che tende a ispirare è più forte e più adeguato a superare le inclinazioni disgregatrici e se le istituzioni che autorizza danno vita a più deboli impulsi e tentazioni ad agire ingiustamente. La stabilità di una concezione dipende da un equilibrio di motivi: il senso di giustizia che alimenta e gli obiettivi che favorisce devono, di norma, prevalere sulle inclinazioni verso l'ingiustizia. Per valutare la stabilità di una concezione di giustizia (e della società bene-ordinata che essa definisce), bisogna esaminare l'intensità relativa di queste opposte tendenze.

È chiaro che la stabilità è una caratteristica desiderabile delle concezioni morali. A parità di condizioni, le persone nella posizione originaria adotteranno lo schema di principi più stabile. Per quanto possa essere attraente una concezione di giustizia in base ad altri motivi, è gravemente insufficiente se i principi di psicologia morale sono tali che essa non riesce a far nascere negli esseri umani il desiderio indispensabile di agire in conformità con essa. Perciò negli ulteriori argomenti a favore dei principi della giustizia come equità, vorrei dimostrare che questa concezione è più stabile di altre alternative a essa. Questo argomento basato sulla stabilità è in gran parte da associare alle ragioni che ho presentato fino a questo momento (a eccezione delle considerazioni del §29). Mi interessa considerare questa nozione in maniera più dettagliata sia per l'importanza che riveste sia per preparare il terreno alla discussione di altre questioni quali le basi dell'eguaglianza e la priorità della libertà.

Naturalmente, il criterio di stabilità non è decisivo. Alcune teorie etiche, in realtà, non lo hanno tenuto in nessuna considerazione, perlomeno in alcune sue interpretazioni. Così è stato detto talvolta di Bentham, che ha sostenuto sia il principio classico dell'utilità sia la dottrina dell'egoismo psicologico. Ma se è una legge psicologica che gli individui perseguano solo i propri interessi, è impossibile che essi abbiano un effettivo senso di giustizia (in quanto definito dal principio di utilità). La cosa migliore che può fare il legislatore ideale è progettare degli assetti sociali tali che i cittadini vengano persuasi ad agire non in base a

interessi personali o di gruppo ma in modo da massimizzare la somma di benessere. In questa concezione l'identificazione degli interessi che ne deriva è artificiale: si basa sull'artificio della ragione, e gli individui aderiscono al progetto istituzionale unicamente come a un mezzo per soddisfare i propri distinti interessi.²

Una divergenza di questo tipo tra i principi del giusto e di giustizia e i motivi delle azioni umane è strana, anche se istruttiva come caso limite. La maggior parte delle dottrine tradizionali sostengono che almeno in una certa misura la natura umana è tale che noi acquisiamo un desiderio di agire giustamente se abbiamo vissuto e beneficiato di istituzioni giuste. Nella misura in cui questo è vero, una concezione della giustizia è psicologicamente adatta alle inclinazioni umane. Inoltre, se risultasse che il desiderio di agire giustamente ha una funzione regolativa nei confronti di un piano di vita razionale, allora l'agire giustamente fa parte del nostro bene. In questo caso le concezioni di giustizia e bontà sono compatibili e la teoria nel suo insieme è congruente. Questo capitolo ha il compito di spiegare in che modo la giustizia come equità genera il proprio sostegno e di dimostrare che è probabile che essa abbia maggiore stabilità delle alternative tradizionali, dal momento che è in maggiore armonia con i principi di psicologia morale. A tal fine descriverò brevemente come avviene che gli esseri umani possano acquisire in una società bene-ordinata un senso di giustizia e gli altri sentimenti morali. Dovremo inevitabilmente trattare alcuni problemi psicologici di natura alquanto speculativa; ma io ho supposto fin dall'inizio che i fatti generali che riguardano il mondo, inclusi i principi psicologici fondamentali, nella posizione originaria, siano noti alle persone, che prendono le proprie decisioni in base a essi. Soffermandoci qui su questi problemi, prendiamo in esame l'influenza che questi fatti hanno sull'accordo iniziale.

Può evitare malintesi qualche osservazione sui concetti di equilibrio e stabilità. Entrambe queste due idee consentono un considerevole approfondimento teorico e matematico, ma io le userò in maniera intuitiva.³ Forse la prima cosa da osservare è che si

applicano a sistemi. Così, è un sistema a essere in equilibrio, e lo si dice quando ha raggiunto uno stato che permane indefinitamente nel tempo fintanto che non intervengono su di esso forze esterne. Per definire con esattezza uno stato di equilibrio, i limiti del sistema devono essere tracciati con precisione e le sue caratteristiche devono essere chiaramente esplicitate. Sono essenziali tre cose: primo, identificare il sistema e distinguere tra forze interne ed esterne a esso; secondo, definire gli stati del sistema, intendendo come stato una certa configurazione delle sue caratteristiche determinanti; e terzo, specificare le leggi di relazione tra i diversi stati.

Certi sistemi non hanno uno stato di equilibrio, mentre altri ne hanno più di uno. Ciò dipende dalla natura del sistema. Un equilibrio è stabile, dunque, quando qualsiasi allontanamento da esso, a causa di perturbazioni esterne, chiama in gioco forze interne al sistema che tendono a riportarlo nel suo stato di equilibrio, a condizione, naturalmente, che gli choc esterni non siano troppo grossi. Al contrario, un equilibrio è instabile quando uno spostamento da esso produce forze interne al sistema che inducono modificazioni ancora maggiori. I sistemi sono più o meno stabili a seconda dell'intensità delle forze interne che possono riportarli all'equilibrio. Poiché in pratica tutti i sistemi sociali sono soggetti a perturbazioni di qualche genere, essi sono in sostanza stabili, diciamo, se gli allontanamenti dalle loro posizioni di equilibrio preferite causati da normali perturbazioni suscitano forze sufficientemente intense da ristabilire questi equilibri in un periodo di tempo accettabile. Anche se vaghe, queste definizioni servono al nostro scopo.

I sistemi che ci interessano in questo caso sono, naturalmente, le strutture fondamentali delle società bene-ordinate corrispondenti alle differenti concezioni di giustizia. Ci occupiamo di questo complesso di istituzioni politiche, economiche e sociali quando soddisfa, e coloro che vi sono coinvolti riconoscono pubblicamente che soddisfa, gli appropriati principi di giustizia. Dobbiamo cercare di valutare la relativa stabilità di questi sistemi. Supporrò quindi che i limiti di questi progetti siano dati dalla

nozione di una comunità nazionale autonoma. Questa supposizione viene meno nella derivazione dei principi di giustizia per il diritto internazionale (§58), ma non mi soffermerò di nuovo sui più vasti problemi del diritto internazionale. È altrettanto essenziale osservare che, nel caso che stiamo considerando, l'equilibrio e la stabilità devono essere definiti in rapporto alla giustizia della struttura di base e alla condotta morale degli individui. La stabilità di una concezione di giustizia non implica che le istituzioni e la prassi di una società bene-ordinata rimangano inalterate. Infatti, una società di questo tipo comprende presumibilmente grandi differenze e adotta di volta in volta assetti diversi. In tale contesto stabilità vuol dire che, comunque cambino, le istituzioni continuano a rimanere giuste o approssimativamente tali, poiché questi assestamenti sono richiesti dalle nuove circostanze sociali. Le inevitabili deviazioni dalla giustizia sono efficacemente corrette o tenute entro limiti tollerabili dalle forze interne al sistema. Ritengo che tra queste forze abbia un ruolo fondamentale il senso di giustizia condiviso dai membri della comunità. In una certa misura, dunque, i sentimenti morali sono necessari ad assicurare che la struttura di base si mantenga stabile rispetto alla giustizia.

Parlerò adesso di come si formano questi sentimenti. Su tale questione esistono, da un punto di vista generale, due tradizioni principali. La prima deriva storicamente dall'empirismo e la troviamo presente negli utilitaristi da Hume a Sidgwick. Nella sua forma più recente e sofisticata è rappresentata dalla teoria dell'apprendimento sociale. Uno degli assunti principali è che l'obiettivo dell'istruzione morale è di fornire le motivazioni mancanti: il desiderio di fare ciò che è giusto per il piacere di farlo, e il desiderio di non fare ciò che è sbagliato. Una giusta condotta è una condotta generalmente benefica verso gli altri e verso la società (in quanto definita dal principio di utilità), per adottare la quale ci manca comunemente un reale motivo, mentre una condotta sbagliata è un comportamento genericamente offensivo nei confronti degli altri e della società per adottare il quale spesso abbiamo sufficienti motivi. La società deve in qualche modo

compensare queste mancanze. Questo viene fatto attraverso l'approvazione e la disapprovazione dei genitori e degli altri detentori dell'autorità, i quali, quando è necessario, usano ricompense e punizioni che vanno dalla concessione e privazione dell'affetto, alla somministrazione di gioie e sofferenze. In seguito, attraverso vari processi psicologici, acquisiamo il desiderio di fare ciò che è giusto e sentiamo avversione per ciò che è sbagliato. Una seconda tesi è che il desiderio di conformarsi agli standard morali insorge normalmente nella vita di un individuo molto presto, prima che raggiunga un'adeguata comprensione delle ragioni di queste norme. In effetti alcune persone possono non giungere mai ad afferrarne i motivi basandosi sulla teoria utilitarista.⁴ La conseguenza di ciò è che i nostri successivi sentimenti morali molto probabilmente portano il segno di questa istruzione precoce, che modella più o meno grossolanamente la nostra natura originaria.

La teoria freudiana ha importanti punti di contatto con tale concezione. Essa sostiene che i processi attraverso i quali il bambino perviene ad atteggiamenti morali hanno il loro centro nella situazione edipica e nei profondi conflitti che da essa hanno origine. Le massime morali affermate ripetutamente dai detentori dell'autorità (in questo caso i genitori) vengono accettate dal bambino come il modo migliore per risolvere le proprie angosce, e gli atteggiamenti che ne derivano, rappresentati dal Super-Io, sono probabilmente severi e punitivi perché riflettono le tensioni della fase edipica.⁵ Così la spiegazione di Freud conferma che una parte essenziale dell'apprendimento morale ha luogo nei primi anni di vita, prima che venga raggiunta la piena comprensione delle ragioni che costituiscono la base della moralità, e che esso implica l'acquisizione di nuove motivazioni attraverso processi psicologici caratterizzati da conflitti e tensioni. In realtà, la sua dottrina è una rappresentazione drammatica di questi elementi. Ne consegue che, dal momento che è inevitabile che i genitori e gli altri detentori dell'autorità siano in vari modi confusi ed egoisti nell'amministrare lodi e rimproveri, e ricompense e punizioni in generale, è probabile che i nostri atteggiamenti morali originari e irriflessi siano per molti aspetti irrazionali e privi di giustificazioni. Lo sviluppo

morale degli anni seguenti consiste in parte nel correggere questi atteggiamenti alla luce dei principi, qualsiasi essi siano, che alla fine riconosciamo come validi.

La seconda tradizione dell'apprendimento morale deriva dal pensiero razionalista ed è rappresentata da Rousseau e da Kant, per certi aspetti da J.S. Mill, e in tempi più recenti dalle teorie di Piaget. Ma non si tratta più tanto di fornire le motivazioni mancanti, piuttosto l'apprendimento morale è visto come il libero sviluppo delle nostre innate capacità intellettuali ed emotive secondo la loro naturale inclinazione. Quando la capacità di comprensione giunge a maturazione e le persone sono in grado di rendersi conto di quale sia il loro posto nella società e di accettare il punto di vista degli altri, esse riconoscono i reciproci benefici di cui godono stabilendo termini equi di cooperazione sociale. Esistono in noi un naturale sentimento di simpatia per le altre persone e una innata predisposizione ai piaceri della solidarietà e del dominio di sé; tali elementi costituiscono la base affettiva dei sentimenti morali una volta che abbiamo raggiunto una chiara visione dei nostri rapporti con i nostri simili da una prospettiva adeguata e generale. Questa tradizione filosofica, quindi, vede nei sentimenti morali il naturale risultato di un totale riconoscimento della nostra natura sociale.⁶

Mill esprime come segue il suo punto di vista: gli assetti di una società giusta ci sono talmente confacenti che qualunque cosa sia ovviamente necessaria per mantenerli è accettata come fosse una necessità fisica. Condizione indispensabile di tale società è che tutti abbiano riguardo per gli altri sulla base di principi di reciprocità vicendevolmente soddisfacenti. È doloroso per noi avere sentimenti che non concordano con quelli dei nostri simili; e questa tendenza alla socialità fornisce a tempo debito una salda base per i sentimenti morali. Mill aggiunge, inoltre, che l'essere ritenuti responsabili davanti ai principi di giustizia della nostra condotta verso gli altri non costituisce una limitazione allo sviluppo della nostra natura. Al contrario ci permette di realizzare i nostri desideri di socialità e, mettendoci in contatto con un bene più ampio, ci consente di tenere sotto controllo i nostri impulsi più meschini. Soltanto quando subiamo delle restrizioni, non perché

danneggiamo il bene degli altri, ma soltanto per non provocare il loro malcontento, o ciò che ai nostri occhi è autorità arbitraria, la nostra natura viene soffocata. Se i motivi delle imposizioni morali vengono presentati chiaramente in termini di giuste pretese degli altri, tali vincoli non ci danneggiano in nessun modo, ma vengono considerate compatibili con il nostro bene.⁷ Per apprendimento morale, quindi, non si intende l'acquisizione di nuove motivazioni, perché tali motivazioni verranno da sole una volta che l'indispensabile sviluppo delle nostre capacità intellettuali ed emotive avrà avuto luogo. Ne consegue che la completa padronanza delle concezioni morali deve attendere la maturità; la comprensione del bambino è sempre primitiva e i tratti caratteristici della sua moralità scompaiono nelle fasi successive. La tradizione razionalista ci offre un quadro confortante poiché afferma che i principi del giusto e di giustizia sono patrimonio innato della nostra natura e non sono in disaccordo con il nostro bene, mentre l'altra concezione filosofica non sembrerebbe includere tale garanzia.

Non cercherò di valutare i pregi relativi di queste due concezioni dell'apprendimento morale. C'è sicuramente molto di valido in entrambe ed è preferibile cercare di combinarle in maniera naturale. Bisogna sottolineare che una teoria morale è una struttura estremamente complessa di principi, ideali e massime, e comprende tutti gli elementi del pensiero, del comportamento e della sensibilità. Senza dubbio molti generi di apprendimento, che vanno dal rinforzo e dal condizionamento classico al ragionamento a un alto livello di astrazione e alla raffinata percezione di modelli, partecipano alla formazione di una teoria morale. È presumibile che in tempi diversi ciascuno svolga un ruolo indispensabile. Nei paragrafi seguenti (§§70-72) delineerò l'andamento dello sviluppo morale come potrebbe procedere in una società bene-ordinata che riconosce la validità dei principi della giustizia come equità. Mi occuperò unicamente di questo caso particolare. Il mio obiettivo, quindi, è indicare le tappe principali attraverso cui una persona potrebbe acquisire comprensione e fedeltà ai principi di giustizia vivendo e diventando adulta in questa particolare forma di società

bene-ordinata. Ritengo che queste tappe siano identificate dai principali tratti strutturali dello schema completo di principi, ideali e massime come si applicano agli assetti sociali. Come spiegherò, siamo indotti a distinguere tra la moralità autoritaria, la moralità associativa e quella dei principi. La descrizione dello sviluppo morale è strettamente vincolata alla concezione di giustizia che deve essere appresa, e per tale motivo presuppone che questa teoria sia, se non corretta, almeno plausibile.⁸

Anche qui è opportuno un avvertimento simile a quello che ho inserito precedentemente a proposito delle osservazioni sulla teoria economica (§42). È necessario che la spiegazione psicologica dell'apprendimento morale sia vera e concordi con la conoscenza attuale. Ma naturalmente non è possibile prendere in considerazione i particolari; mi limiterò ad accennare ai punti principali. Dobbiamo tenere presente che lo scopo della trattazione seguente è di analizzare la questione della stabilità e di contrastare i fondamenti psicologici delle diverse concezioni di giustizia. Il punto cruciale è in che modo i fatti di ordine generale della psicologia morale influenzino la scelta dei principi nella posizione originaria. A meno che la spiegazione psicologica sia carente al punto da mettere in discussione, per esempio, il riconoscimento dei principi di giustizia invece che lo standard di utilità, non dovrebbero prodursi difficoltà irrimediabili. Inoltre, spero che nessun uso ulteriore delle teorie psicologiche si dimostrerà fuori luogo. Particolarmente importante tra questi è la discussione sulle basi dell'eguaglianza.

70. La moralità autoritaria

Chiamerò la prima fase dell'andamento dello sviluppo morale moralità autoritaria. Anche se certi aspetti di questa moralità si mantengono in fasi successive per occasioni speciali, possiamo considerare la moralità autoritaria nella sua forma primitiva come quella tipica del bambino. Assumo che il senso di giustizia venga acquisito gradualmente dai membri più giovani della società

durante la crescita. Il succedersi delle generazioni e la necessità di insegnare gli atteggiamenti morali (per quanto semplici) ai bambini è una delle condizioni della vita umana.

Partirò dall'assunzione che la struttura di base di una società bene-ordinata comprenda la famiglia in qualche sua forma e perciò che i bambini siano inizialmente soggetti alla legittima autorità dei loro genitori. Naturalmente, in un'indagine più estesa l'istituzione della famiglia potrebbe essere messa in discussione, e si potrebbe trovare che in realtà altri assetti sono preferibili. Ma, presumibilmente, l'idea della moralità autoritaria, se necessario, potrebbe essere modificata per adattarsi a questi schemi differenti. In ogni caso, una caratteristica della situazione del bambino è che egli non si trova in una posizione che gli permette di accertare la validità delle massime e delle disposizioni di coloro che detengono l'autorità (in questo caso i suoi genitori). Gli mancano sia la conoscenza sia la comprensione sulla base delle quali le loro direttive possono essere messe in dubbio. Al bambino, in realtà, manca completamente il concetto di giustificazione, che viene acquisito molto più tardi. Per questo motivo egli non può dubitare con ragione dell'appropriatezza delle disposizioni dei genitori. Ma dal momento che stiamo parlando di una società bene-ordinata, possiamo supporre, per evitare inutili complicazioni, che tali massime siano, nel complesso, giustificate. Concordano con un'interpretazione ragionevole dei doveri della famiglia come richiesto dai principi di giustizia.

Possiamo supporre che i genitori amino il loro bambino e che con il tempo il bambino ami e abbia fiducia nei propri genitori. Come si verifica questo cambiamento nel bambino? Per rispondere a questa domanda assumo il seguente principio psicologico: il bambino giunge ad amare i propri genitori soltanto se essi dimostrano prima di amarlo.⁹ Così le azioni del bambino sono motivate inizialmente da determinati istinti e desideri, e i suoi obiettivi sono regolati (se lo sono) da un razionale interesse personale (in senso adeguatamente limitato). Anche se il bambino ha la capacità potenziale di amare, il suo amore per i genitori è un desiderio nuovo prodotto dal riconoscimento del loro manifesto

amore per lui e dal beneficio tratto dalle azioni in cui si manifesta il loro amore.

L'amore dei genitori per il bambino si esprime nella chiara intenzione di occuparsi di lui, di fare le cose verso le quali il suo egoismo razionale propenderebbe e nella realizzazione di tali intenzioni. Il loro amore si manifesta nel piacere che traggono dalla sua presenza e nell'offrire un sostegno al suo senso di sicurezza e di autostima. Essi incoraggiano i suoi sforzi per padroneggiare i compiti della crescita e salutano con gioia il momento in cui assume il posto che gli spetta. In generale, amare un'altra persona vuol dire non solo preoccuparsi delle sue esigenze e dei suoi bisogni, ma anche confermare il suo senso del proprio valore personale. L'amore dei genitori per il bambino suscita, poi, il suo amore per loro come risposta. L'amore del bambino non ha una razionale spiegazione strumentale: egli non li ama come mezzo per realizzare i suoi iniziali fini egoistici. In vista di questo obiettivo, si può immaginare che egli potrebbe agire come se li amasse, ma non si avrebbe così alcuna trasformazione dei suoi desideri originari. In base al principio psicologico affermato, un nuovo sentimento di affetto viene suscitato con il tempo dal manifesto amore dei genitori.

Ci sono diversi modi in cui questa legge psicologica può essere analizzata scomponendola ulteriormente. Così è improbabile che il riconoscimento dell'amore dei genitori susciti nel bambino direttamente un sentimento di risposta. Possiamo supporre l'esistenza di numerose altre tappe, come segue: quando il bambino riconosce l'amore dei suoi genitori per lui sulla base delle loro manifeste intenzioni, si sente rassicurato riguardo al proprio valore come persona. Diventa consapevole del fatto di essere apprezzato per quello che è proprio dalle persone che per lui sono le più importanti e potenti del mondo. Egli sente che l'amore dei genitori è incondizionato; essi si interessano della sua presenza e dei suoi atti spontanei, e il piacere che traggono da lui non dipende da prestazioni definite che contribuiscono al benessere degli altri. A suo tempo, il bambino arriva ad avere fiducia nei suoi genitori e a muoversi con sicurezza nell'ambiente che lo circonda; ciò

incoraggia la sua intraprendenza e lo spinge a mettere alla prova le sue capacità in formazione, stimolato costantemente dal loro affetto e dal loro appoggio. Gradualmente acquisisce diverse abilità e un senso di sicurezza che conferma la sua autostima. È nel corso di questo processo nella sua totalità che nasce e cresce l'affetto del bambino per i suoi genitori. Egli li mette in relazione con il successo e la gioia che ha ricavato dalla confermata esistenza del suo mondo, e con il suo senso del proprio valore. E ciò determina il suo amore per loro.

Dobbiamo ora soffermarci sul modo in cui si manifesteranno l'amore e la fiducia che il bambino sente. A questo punto è indispensabile tenere presenti i tratti peculiari della situazione dell'autorità. Il bambino non possiede propri standard di critica, dal momento che non è in una posizione che gli consenta di rifiutare delle massime su basi razionali. Poiché ama e ha fiducia nei propri genitori, tenderà ad accettare le loro disposizioni. Inoltre farà di tutto per essere come loro, supponendo che essi siano davvero degni di stima, e cercherà di conformarsi alle massime che essi fanno proprie. Essi esemplificano, supponiamo, la conoscenza e il potere superiori, e presentano modelli attraenti. Il bambino, quindi, accetta il giudizio che essi danno di lui e sarà propenso a giudicare se stesso come fanno loro quando trasgredisce le loro disposizioni. Nello stesso tempo, naturalmente, desidera superare i limiti del consentito, perché altrimenti non ci sarebbe alcun bisogno di tali massime. In questo modo le norme familiari vengono sentite come vincoli contro cui il bambino può ribellarsi. Dopotutto, è possibile che egli non veda alcuna ragione per osservarle; sono di per se stesse delle proibizioni arbitrarie ed egli non ha alcuna tendenza naturale a fare le cose che gli si dice di fare. Ma se ama e ha fiducia realmente nei suoi genitori, allora, dopo aver ceduto alle tentazioni, è disposto a condividere il loro atteggiamento nei confronti delle sue malefatte. Tenderà a confessare la sua colpa e a cercare una riconciliazione. Queste diverse tendenze sono la manifestazione dei sensi di colpa (verso l'autorità). Senza queste tendenze, e altre collegate a queste, i sensi di colpa non esisterebbero. Ma è anche vero che la loro assenza sarebbe indicativa di una mancanza di

amore e fiducia. Perché, data la natura della situazione di autorità e i principi della psicologia morale che collegano gli atteggiamenti etici a quelli naturali, l'amore e la fiducia daranno origine a sensi di colpa se le disposizioni dei genitori vengono trasgredite. È vero che nel caso del bambino a volte è difficile distinguere i sensi di colpa dalla paura della punizione, e in particolare dal timore di perdere l'amore e l'affetto dei genitori. Il bambino è privo dei concetti che gli permetterebbero di comprendere le distinzioni morali e ciò si riflette nel suo comportamento. Ho supposto, comunque, che anche nel suo caso sia possibile separare i sensi di colpa (verso l'autorità) dalla paura e dall'ansia.

Alla luce di quanto abbiamo detto dello sviluppo della moralità autoritaria, sembra che le condizioni che favoriscono il suo apprendimento da parte del bambino siano le seguenti.¹⁰ In primo luogo, i genitori devono amare il loro figlio ed essere degni di ammirazione. In questo modo suscitano in lui il senso del proprio valore e il desiderio di diventare una persona come loro. In secondo luogo, essi devono stabilire regole chiare e intelligibili (e naturalmente giustificate) adatte al grado di comprensione del bambino. Inoltre, devono rendere note le ragioni delle loro disposizioni per quanto possono essere capite, e devono anche attenersi a queste massime nella misura in cui sono valide anche per loro. I genitori dovrebbero esemplificare la moralità che essi propongono e renderne espliciti con il tempo i principi profondi. Queste cose vanno fatte non soltanto per determinare nel bambino la tendenza ad accettare questi principi nei periodi successivi, ma anche per comunicargli il modo in cui devono essere interpretati in casi particolari. Si può presumere che lo sviluppo morale non avvenga se queste condizioni sono assenti, specialmente quando le disposizioni dei genitori non solo sono severe e ingiustificate, ma vengono applicate con l'aggiunta di sanzioni punitive addirittura corporali. Per il bambino avere una moralità autoritaria vuol dire essere disposto a seguire, senza l'eventuale prospettiva di una punizione o di una ricompensa, determinate massime che non soltanto possono sembrargli in larga parte arbitrarie ma per le quali, inoltre, non ha, originariamente, alcuna inclinazione. Se egli

acquisisce il desiderio di rispettare tali proibizioni, è perché vede che gli vengono presentate da persone potenti cui vanno il suo amore e la sua fiducia, e che agiscono inoltre in conformità con esse. Allora conclude che esse rappresentano forme di comportamento che definiscono il genere di persona che egli vorrebbe essere. Se mancano affetto, esempio e guida nessuno di questi processi può verificarsi, e certamente ciò non avviene nelle relazioni senza amore devastate da minacce di punizioni e da rappresaglie.

La moralità autoritaria del bambino è primitiva perché consiste, in gran parte, in un insieme di massime, ed egli non arriva a comprendere lo schema più vasto del giusto e della giustizia, all'interno del quale le regole che gli vengono presentate hanno una giustificazione. Ma anche una moralità autoritaria più progredita che includa la comprensione dei fondamenti delle regole rivela molte caratteristiche simili, e contiene pregi e difetti dello stesso genere. Esiste il caso tipico della persona autoritaria amata e degna di fiducia, o almeno considerata all'altezza della sua posizione, e alle cui massime bisogna implicitamente attenersi. Non sta a noi esaminare le conseguenze, lasciamo questo compito a chi ha l'autorità per farlo. Le virtù apprezzate sono l'obbedienza, l'umiltà e la fedeltà alle persone dotate di autorità; i vizi principali la disobbedienza, la ribellione e la temerarietà. Dobbiamo fare ciò che ci si aspetta da noi senza discutere, per non dimostrare, facendolo, esitazione o sfiducia, e una certa arroganza e la tendenza alla diffidenza. È evidente che la moralità autoritaria deve essere subordinata ai principi di giusto e di giustizia che sono gli unici che possono stabilire quando questi requisiti estremi, o vincoli analoghi, siano giustificati. La moralità autoritaria del bambino è temporanea, una necessità che nasce dalla sua situazione particolare e dalla sua limitata capacità di comprensione. L'equivalente teologico è un caso speciale che, in base al principio dell'eguale libertà, non è valido per la struttura di base della società (§33). La moralità autoritaria, quindi, ha soltanto un ruolo limitato negli assetti sociali fondamentali e può essere giustificata solo quando le insolite esigenze connesse con la pratica in questione la

rendono indispensabile per concedere a determinati individui le prerogative della leadership e del comando. In tutti i casi, il campo d'azione di questa moralità è regolato dai principi di giustizia.

71. La moralità associativa

La seconda fase dello sviluppo morale è quella della moralità associativa. Questa fase comprende una vasta gamma di casi a seconda dell'associazione cui ci si riferisce e può anche includere la comunità nazionale nel suo complesso. Mentre la moralità autoritaria del bambino consiste in gran parte in un insieme di massime, il contenuto della moralità associativa è dato dagli standard morali appropriati al ruolo dell'individuo all'interno delle varie associazioni cui egli appartiene. Questi standard comprendono le regole della moralità comunemente intesa, associate alle modificazioni che si rendono necessarie per adattarle alla posizione particolare di ciascuna persona, cui vengono imposte tramite le lodi e i rimproveri dei detentori dell'autorità o degli altri membri del gruppo. In questa fase la famiglia stessa è vista come una piccola associazione, caratterizzata normalmente da una gerarchia definita, all'interno della quale ciascun membro ha determinati diritti e doveri. Come il bambino cresce, gli vengono insegnati standard di comportamento adatti alla sua posizione. Gli vengono spiegate le virtù di un buon figlio o di una buona figlia, o perlomeno trasmesse tramite le aspettative dei genitori come rivelano le loro lodi e i loro rimproveri. Analogamente ci sono le associazioni come la scuola e il vicinato, e anche le forme di cooperazione di breve durata, ma non per questo meno importanti, come i giochi e le gare dei bambini. In corrispondenza di questi assetti si impara a conoscere le virtù dello studente diligente e del bravo compagno di classe, e gli ideali di un buono sportivo e di un leale compagno di giochi. Questo tipo di visione morale si estende agli ideali degli anni successivi e, allo stesso modo, a diversi status e ruoli della vita adulta, alla posizione che si occupa in famiglia, e persino al posto che ciascuno ha come membro della società. Il

contenuto di tali ideali è dato dalle diverse concezioni di cosa sia una buona moglie, un buon marito, un buon amico e cittadino, e così via. Così la moralità associativa include un vasto numero di ideali ciascuno definito in modo da adeguarsi al rispettivo status o ruolo. La nostra conoscenza morale progredisce come noi ci muoviamo, nel corso della vita, attraverso una successione di posizioni. La corrispondente successione di ideali richiede una capacità di discernimento continuamente crescente e discriminazioni morali sempre più raffinate. È evidente che alcuni di questi ideali sono più comprensivi di altri ed esigono dall'individuo cose affatto diverse. Come vedremo, dovendo mantenerci fedeli a certi ideali, siamo naturalmente spinti verso una moralità dei principi.

Presumibilmente ciascun ideale particolare è spiegato dal contesto degli obiettivi e degli scopi dell'associazione cui appartiene il ruolo o la posizione cui ci si riferisce. A tempo debito una persona elabora una concezione dell'intero sistema di cooperazione che definisce l'associazione e i fini che essa deve realizzare. Sa che le altre persone hanno cose diverse da fare secondo il posto che occupano nello schema cooperativo. Così, in seguito, egli impara ad assumere il loro punto di vista e vede le cose nella loro prospettiva. Si può dire, dunque, che l'acquisizione di una moralità associativa (rappresentata da una certa combinazione di ideali) si fonda sullo sviluppo delle capacità intellettuali indispensabili per considerare le cose da diversi punti di vista e di immaginarli riuniti insieme come aspetti di un unico sistema di cooperazione. Infatti, se ci pensiamo, l'insieme di abilità richiesto è davvero complesso.¹¹ Prima di tutto, dobbiamo riconoscere che questi differenti punti di vista esistono, che la prospettiva da cui gli altri vedono le cose è diversa dalla nostra. Ma dobbiamo anche imparare che non soltanto le cose appaiono agli altri in maniera diversa, ma che essi hanno esigenze e obiettivi diversi dai nostri, e diversi progetti e motivazioni; e dobbiamo imparare a indovinare questi fatti dal loro modo di parlare, dal loro comportamento e dalla loro espressione. Poi, dobbiamo individuare i tratti definitivi di tali prospettive, quali sono le cose che gli altri principalmente

vogliono e desiderano, quali sono le loro convinzioni e opinioni dominanti. Solo in questo modo possiamo capire e valutare le loro azioni, intenzioni e motivazioni. Se non siamo in grado di individuare questi elementi essenziali, non possiamo metterci al posto di un altro e scoprire che cosa faremmo noi se fossimo nella sua posizione. Per pervenire a questo genere di conoscenza, dobbiamo, naturalmente, sapere quale sia realmente la prospettiva dell'altra persona. Ma, infine, avendo compreso qual è la situazione di un altro, resta ancora da regolare la nostra condotta in modo appropriato a essa.

Fare queste cose, almeno in misura minima, riesce facile agli adulti, ma è un'impresa difficile per i bambini. Senza dubbio ciò spiega, in parte, perché le massime dell'originaria moralità autoritaria del bambino vengono espresse di solito in termini che si riferiscono al comportamento esteriore, e perché le motivazioni e le intenzioni sono ignorate dai bambini nella loro valutazione delle azioni. Il bambino non è ancora padrone dell'arte di percepire la persona negli altri, vale a dire l'arte di riconoscerne le convinzioni, le intenzioni e i sentimenti, cosicché la consapevolezza di queste cose non può intervenire nell'interpretazione del loro comportamento. Inoltre, la capacità di mettersi al posto degli altri deve ancora essere appresa e può portarlo fuori strada. Non dobbiamo meravigliarci, dunque, se questi fattori, tanto importanti dal punto di vista morale finale, non vengono tenuti in considerazione nella prima fase.¹² Ma questa mancanza viene gradualmente superata a mano a mano che assumiamo una successione di ruoli sempre più impegnativi collegati a schemi più complessi di diritti e doveri. I corrispondenti ideali esigono che si considerino le cose da una varietà maggiore di prospettive come implica la concezione della struttura di base.

Ho accennato a questi aspetti dello sviluppo intellettuale per amore di completezza. Non posso esaminarli nei particolari, ma dobbiamo osservare che essi occupano ovviamente un posto fondamentale nell'acquisizione di punti di vista morali. La sensibilità morale di ciascuno è inevitabilmente influenzata da come si apprende l'arte di percepire la persona negli altri; ed è

altrettanto importante comprendere gli intricati meccanismi della cooperazione sociale. Ma queste capacità non sono sufficienti. Una persona che abbia intenzioni puramente strategiche, e che desideri sfruttare gli altri per il proprio vantaggio, deve, analogamente, possedere tali abilità se gli manca una forza di superiorità schiacciante. Quando si cerca di persuadere gli altri o di vincerli al gioco con l'inganno, occorrono le medesime qualità intellettuali. Dobbiamo, allora, esaminare il modo in cui ci leghiamo ai nostri compagni di associazione e più tardi agli assetti sociali in generale. Consideriamo il caso di una associazione le cui regole di pubblico dominio sono riconosciute da tutti come giuste. Ora, come accade che coloro che fanno parte dell'associazione siano legati da vincoli di amicizia e di reciproca fiducia e facciano assegnamento l'uno sull'altro per fare la loro parte? Possiamo supporre che questi sentimenti e atteggiamenti siano stati determinati dalla partecipazione all'associazione. Così, una volta che una persona ha sviluppato la capacità di nutrire sentimenti di solidarietà acquisendo legami di affetto in conformità con la prima legge psicologica, se i suoi associati, con chiaro proposito, non vengono meno ai loro doveri e obblighi, egli sviluppa sentimenti di amicizia nei loro confronti, unitamente a sentimenti di fiducia. Questo principio è una seconda legge psicologica. A mano a mano che gli individui, nel corso di un periodo di tempo, entrano a far parte dell'associazione, a uno a uno, o a gruppi (di dimensioni opportunamente limitate), acquisiscono tali legami di affetto se gli altri membri di antica data fanno la loro parte e non vengono meno agli ideali della loro condizione. Così se coloro che sono impegnati in un sistema di cooperazione sociale si comportano regolarmente con il chiaro proposito di mantenere in vita le sue regole giuste (o eque), i legami di amicizia e la fiducia reciproca tendono a intensificarsi tra loro, e in questo modo essi restano ancorati allo schema ancor più saldamente.

Una volta che si sono instaurati tali legami, una persona è incline a provare sentimenti di colpa (nei confronti dell'associazione) ogni volta che si sottrae ai compiti che le spettano. Questi sentimenti si manifestano in diversi modi, nella

tendenza, per esempio, a risarcire i danni causati agli altri (riparazione), se danni ci sono stati, accompagnata dalla disponibilità ad ammettere che ciò che si è fatto è ingiusto (sbagliato) e a scusarsi. I sentimenti di colpa si manifestano anche nel riconoscere l'opportunità della punizione e del rimprovero, e nel non riuscire a essere adirati o indignati se altri, come noi, non fanno ciò che spetta loro. L'assenza di tali inclinazioni denuncerebbe l'assenza di vincoli di amicizia e di fiducia reciproca. Sarebbe indicativa di una disponibilità ad associarsi con gli altri senza rispetto per gli standard e i criteri delle legittime aspettative pubblicamente riconosciute e usate da tutti per definire le loro divergenze. Una persona priva di tali sentimenti di colpa non ha scrupoli riguardo all'onere che ricade sugli altri, né si preoccupa della delusione che procura loro abusando della fiducia. Ma quando esistono rapporti di amicizia e di fiducia, mancare nel compiere i propri doveri e impegni determina inibizioni e reazioni di questo genere. Se mancano tali vincoli emotivi, si ha, nel migliore dei casi, solo una parvenza di sentimenti di solidarietà e di fiducia reciproca. Dunque, proprio come nella prima fase si sviluppano certi atteggiamenti naturali verso i genitori, in questo caso si creano e si intensificano vincoli di amicizia e di fiducia tra simili. In ciascun caso certi atteggiamenti naturali sottostanno ai corrispondenti sentimenti morali: una mancanza di tali sentimenti rivelerebbe l'assenza di questi atteggiamenti.

La seconda legge psicologica, presumibilmente, fa sentire il suo peso in modi non diversi dalla prima. Poiché gli ordinamenti di un'associazione sono riconosciuti come giusti (e nei ruoli più complessi i principi di giustizia sono intesi a definire, e servono a definire, l'ideale appropriato), garantendo in questo modo che tutti i suoi membri traggano beneficio, e ne siano consapevoli, dalle sue attività, il comportamento degli altri, impegnati a svolgere il compito che spetta loro, è considerato a vantaggio di ciascuna. Qui il chiaro proposito di mantenere fede ai propri impegni e doveri è visto come una dimostrazione di buona volontà, e questo riconoscimento suscita, come risposta, sentimenti di amicizia e fiducia. Con il tempo gli effetti reciproci determinati dal fatto che

ciascuno svolge il proprio compito si rafforzano vicendevolmente fino a che non si raggiunge una specie di equilibrio. Ma possiamo anche supporre che i membri più recenti dell'associazione accettino il buon esempio morale di persone cui viene dimostrata ammirazione in vari modi e che dimostrano di attenersi fedelmente all'ideale corrispondente alla propria posizione. Questi individui danno prova di capacità e abilità, di virtù, di carattere e temperamento, che attraggono la nostra fantasia e suscitano in noi il desiderio di essere come loro, capaci di fare le stesse cose. Questo desiderio di emulazione deriva in parte dal considerare i loro attributi requisiti indispensabili della loro posizione privilegiata, ma è pure un effetto collaterale del principio aristotelico, poiché assistiamo con piacere allo spettacolo di attività complesse e sofisticate e queste esibizioni tendono a suscitare in noi il desiderio di fare noi stessi queste cose. Così, quando gli ideali morali propri dei vari ruoli esistenti in una associazione giusta sono rispettati e seguiti con chiaro proposito da persone che piacciono e sono degne di ammirazione, è più facile che tali ideali vengano adottati da coloro che sono testimoni della loro realizzazione. Queste concezioni vengono percepite come forme di volontà buona e l'attività nella quale si esplicano viene segnalata come esempio di perfezione umana che anche gli altri possono apprezzare. Come prima, sono presenti gli stessi due processi psicologici: le altre persone agiscono con il chiaro proposito di assicurare il nostro benessere e nello stesso tempo danno prova di qualità e di capacità nel fare le cose che giudichiamo positivamente e che suscitano in noi il desiderio di prenderli come modello.

La moralità associativa può presentarsi in diverse forme secondo l'associazione e il ruolo in questione, e tali forme rappresentano svariati livelli di complessità. Ma se consideriamo le cariche più impegnative definite dalle istituzioni principali della società, i principi di giustizia verranno riconosciuti come i principi informatori della struttura di base e come costituenti del contenuto di un gran numero di ideali importanti. In realtà, questi principi si applicano al ruolo di cittadino che tutti hanno, poiché si pensa che tutti, e non solo coloro che si occupano della vita pubblica, abbiano

delle opinioni politiche riguardo al bene comune. Così possiamo supporre che esista una moralità associativa all'interno della quale i membri della società si considerano reciprocamente eguali, amici e associati, riuniti in un sistema di cooperazione che hanno costituito a vantaggio di tutti e regolato da una comune concezione della giustizia. Il contenuto di tale moralità è caratterizzato dalle virtù di cooperazione: quelle della giustizia e dell'equità, della fedeltà e della fiducia, dell'onestà e dell'imparzialità. I vizi che vi si collegano sono l'avidità e la slealtà, la disonestà e l'imbroglio, i pregiudizi e i preconcetti. Tra gli associati, se qualcuno incorre in tali mancanze, è facile che si determinino sentimenti di colpa (verso l'associazione) da una parte, e risentimento e indignazione dall'altra. È inevitabile che esistano atteggiamenti morali di tal genere una volta che siamo affettivamente legati a coloro che collaborano con noi all'interno di uno schema giusto (o equo).

72. La moralità dei principi

Una persona che pervenga alle forme più complesse della moralità associativa, come quelle espresse, per esempio, dall'ideale di eguale cittadinanza, ha senza dubbio accesso ai principi di giustizia. Questa persona ha anche sviluppato un attaccamento affettivo per un gran numero di particolari individui e comunità, ed è disposta a seguire gli standard morali validi per sé nelle sue diverse posizioni e sostenuti dall'approvazione e dalla disapprovazione sociali. Essendosi associato con altri e aspirando a mantenersi fedele a queste concezioni etiche, egli si preoccupa di ottenere il consenso per la sua condotta e i suoi obiettivi. Sembrerebbe che quando l'individuo accetta i principi di giustizia, il motivo che lo spinge a osservarli, almeno per un certo periodo di tempo, sia determinato principalmente dai vincoli di amicizia e di solidarietà che lo legano agli altri, e dalla sua preoccupazione di ottenere l'approvazione del resto della società. Vorrei adesso analizzare il processo attraverso il quale una persona diventa un seguace di questi stessi principi di ordine superiore, tanto che,

proprio come durante la fase precedente della moralità associativa poteva desiderare di essere un leale compagno di giochi, ora desidera essere una persona giusta. La concezione di agire giustamente e di rispettare le istituzioni giuste arriva ad avere per questa persona un'attrattiva pari a quella posseduta precedentemente dagli ideali secondari.

Formulando ipotesi su come potrebbe determinarsi questa moralità dei principi (principi qui significa principi primi, quali quelli considerati nella posizione originaria), dovremmo osservare che la moralità associativa porta del tutto naturalmente alla conoscenza degli standard di giustizia. In una società bene-ordinata, comunque, non soltanto quegli standard determinano la concezione pubblica di giustizia, ma si esige costantemente che i cittadini che si occupano di politica, e coloro che hanno funzioni legislative e giudiziarie e altre simili, li applichino e li interpretino. Essi si trovano spesso a dover assumere il punto di vista degli altri, non semplicemente con l'obiettivo di determinare cosa vorrebbero e probabilmente farebbero al loro posto, ma con lo scopo di raggiungere un conveniente equilibrio tra pretese in conflitto e conciliare i diversi ideali secondari della moralità associativa. Per mettere in pratica i principi di giustizia è necessario che adottiamo i punti di vista definiti dalla sequenza a quattro stadi (§31). A seconda della situazione, assumiamo la prospettiva di un'assemblea costituente, legislativa o altro. Alla fine si raggiunge la padronanza di questi principi e si arriva a capire i valori che difendono e il modo in cui tali valori vanno a vantaggio di tutti. Ciò induce ad accettare questi principi sulla base di una terza legge psicologica. Questa legge afferma che una volta che, secondo le due leggi psicologiche precedenti, si sono sviluppati atteggiamenti di amore e fiducia, e sentimenti di amicizia e di lealtà reciproca, allora la constatazione che noi e coloro che amiamo godiamo dei benefici di un'istituzione giusta, stabilita su basi durevoli, tende a produrre in noi il corrispondente senso di giustizia. Cresce in noi il desiderio di applicare i principi di giustizia e di agire in base a essi, una volta che ci rendiamo conto di come gli assetti sociali che li rispettano abbiano favorito il nostro bene e quello di coloro con i quali siamo

associati. Con il tempo impariamo ad apprezzare l'ideale della giusta collaborazione umana.

Il senso di giustizia si manifesta in almeno due maniere. In primo luogo ci induce ad accettare le istituzioni giuste che ci riguardano personalmente e dalle quali traiamo beneficio sia noi sia i nostri associati. Noi vogliamo fare quanto ci spetta per mantenere questi ordinamenti. Tendiamo a sentirci colpevoli quando non rispettiamo i nostri doveri e i nostri impegni, anche se non siamo legati da particolari vincoli di solidarietà con coloro dai quali traiamo profitto. Può succedere che essi non abbiano ancora avuto l'opportunità di manifestare chiaramente l'intenzione di fare la loro parte e che per questo motivo non siano oggetto di tali sentimenti in base alla seconda legge. Oppure, lo schema istituzionale in questione può essere talmente vasto che non si instaurano mai completamente vincoli particolari. In ogni caso, il corpo dei cittadini nel suo complesso non è tenuto insieme da vincoli di amicizia, tra i cittadini, ma dall'accettazione di pubblici principi di giustizia. Ogni cittadino è amico di alcuni cittadini, ma nessun cittadino è amico di tutti. La loro comune fedeltà alla giustizia fornisce una prospettiva unificante a partire dalla quale possono definire le loro differenze. In secondo luogo, il senso di giustizia determina una disposizione a adoperarsi per istituire (o perlomeno a non ostacolare) istituzioni giuste per la riforma di quelle esistenti se la giustizia le richiede. Noi desideriamo agire basandoci sul dovere naturale di promuovere gli ordinamenti giusti. E questa tendenza si spinge oltre l'appoggio per quegli schemi particolari capaci di realizzare il nostro bene. Tenta di estendere la concezione che rappresentano ad altre e diverse situazioni per il bene di una comunità più vasta.

Quando agiamo in contrasto con il nostro senso di giustizia, spieghiamo i nostri sensi di colpa facendo riferimento ai principi di giustizia. Questi sentimenti vengono spiegati, dunque, in maniera completamente differente dai sensi di colpa verso l'autorità e l'associazione. Lo sviluppo morale ormai è completo e per la prima volta sperimentiamo sensi di colpa in senso stretto; e lo stesso avviene per le altre emozioni morali. Il bambino ignora la nozione

di ideale morale e l'importanza delle intenzioni e dei motivi, e manca quindi nel suo caso la condizione appropriata all'esistenza di sensi di colpa (sulla base di principi). E nella moralità associativa, i sentimenti morali dipendono essenzialmente dai legami di amicizia e di fiducia verso particolari individui o comunità, e la condotta morale è basata in gran parte sulla necessità di ottenere l'approvazione dei propri associati. Ciò può continuare a essere vero anche nelle fasi più impegnative di questa moralità. Gli individui, nel loro ruolo di cittadini, forniti di una totale comprensione del contenuto dei principi di giustizia possono essere spinti ad agire in base a essi a causa, in larga misura, dei legami con particolari persone e dell'attaccamento alla loro particolare società. Una volta accettata una moralità dei principi, gli atteggiamenti morali non sono più unicamente collegati al benessere e all'approvazione di particolari individui o gruppi, ma sono determinati da una concezione del giusto scelta indipendentemente da questi fattori contingenti. I nostri sentimenti morali dimostrano di essere indipendenti dalle circostanze accidentali del nostro mondo, e il significato di tale indipendenza è dato dalla descrizione della posizione originaria e dalla sua interpretazione kantiana.

Ma anche se i sentimenti morali sono indipendenti, in questo senso, dai fattori contingenti, il nostro naturale attaccamento a persone o gruppi particolari continua ad avere una sua appropriata collocazione. Perché nel campo della moralità dei principi le violazioni che prima davano luogo a colpa (verso l'associazione) e risentimento, e ad altri sentimenti morali, ora provocano questi sentimenti in senso stretto. Per spiegare le nostre emozioni facciamo riferimento al principio pertinente. Quando esistono, però, legami naturali di amicizia e di fiducia reciproca, questi sentimenti morali sono più intensi di quando invece tali legami mancano. L'esistenza di sentimenti di affetto rafforza il senso di colpa e l'indignazione, o qualsiasi altro sentimento suscitato, anche nella fase della moralità dei principi. Ora, posto che tale rafforzamento sia appropriato, ne consegue che la violazione di questi legami naturali è ingiusta. Perché se supponiamo, per

esempio, che un razionale senso di colpa (vale a dire, un senso di colpa che nasce dall'applicazione di corretti principi morali alla luce di convinzioni vere o ragionevoli) implichi una nostra mancanza, e che un senso di colpa più intenso implichi una mancanza ancora più grave, allora abusare della fiducia altrui e tradire un'amicizia, e simili, meritano una proibizione particolare. La violazione di tali legami verso particolari individui o gruppi suscita sentimenti morali molto intensi e perciò queste violazioni sono tra le più gravi. Naturalmente, l'inganno e l'infedeltà sono sempre ingiusti, essendo contrari ai doveri e agli obblighi naturali, ma non sempre nella stessa misura. Sono colpe ben più gravi tutte le volte che ci sono vincoli preesistenti di affetto e buona fede, e questo fattore ha il suo peso nella determinazione delle regole di priorità appropriate.

Può sembrare strano a prima vista che si arrivi a provare il desiderio di agire a partire da una concezione del giusto e della giustizia. Com'è possibile che i principi morali possano coinvolgere i nostri affetti? Nella giustizia come equità esistono numerose risposte a questa domanda. Prima di tutto, come abbiamo visto (§25), è indispensabile che i principi morali abbiano un certo contenuto. Poiché sono scelti da persone razionali per giudicare delle pretese in conflitto, essi definiscono modi convenuti per il progresso umano. Le istituzioni e le azioni sono giudicate dal punto di vista della garanzia di questi fini; e per questo motivo, principi senza senso quale quello, per esempio, che non è permesso guardare in cielo al martedì vengono respinti in quanto restrizioni opprimenti e irrazionali. Nella posizione originaria le persone razionali non hanno alcun motivo per stabilire standard di questo genere. Ma, in secondo luogo, bisogna anche che il senso di giustizia sia costantemente accompagnato dall'amore per l'umanità. Ho osservato in precedenza (§30) che la benevolenza non serve quando i diversi oggetti del suo amore sono in contrasto tra loro. I principi di giustizia devono farle da guida. La differenza tra il senso di giustizia e l'amore per l'umanità è che quest'ultimo è supererogatorio, va cioè oltre le necessità morali e non fruisce delle eccezioni che i principi dei doveri e degli obblighi naturali

ammettono. È chiaro, tuttavia, che gli oggetti di questi due sentimenti sono in stretta relazione tra loro, essendo definiti, in gran parte, dalla medesima concezione della giustizia. Se uno di essi appare naturale e chiaro, ciò vale anche per l'altro. Inoltre, i sensi di colpa e di indignazione vengono suscitati dalle offese e dalle deprivazioni che gli altri subiscono sia a causa di noi stessi sia a causa di terzi, e il nostro senso di giustizia ne risente allo stesso modo. Il contenuto dei principi di giustizia spiega questo fatto. Da ultimo, l'interpretazione kantiana di questi principi dimostra che, agendo in base a essi, gli uomini manifestano la loro natura di esseri liberi ed eguali (§40). Poiché l'agire in questo modo fa parte del loro bene, il senso di giustizia mira in maniera ancora più diretta al loro benessere. Esso favorisce gli assetti che consentono a tutti di manifestare la loro comune natura. In realtà, non può esistere amicizia tra i cittadini senza un comune o condiviso senso di giustizia. Il desiderio di agire giustamente, quindi, non è una forma di cieca obbedienza a principi arbitrari senza rapporto con degli obiettivi razionali.

Naturalmente, non voglio sostenere che la giustizia come equità sia l'unica dottrina in grado di interpretare il senso di giustizia in maniera naturale. Come osserva Sidgwick, un utilitarista non pensa mai di agire semplicemente in ossequio a una legge impersonale, ma per il benessere di una o più persone alle quali è legato in qualche misura da sentimenti di solidarietà.¹³ La teoria utilitarista, e anche il perfezionismo, è conforme al presupposto che il sentimento di giustizia può essere determinato in modo tale da essere psicologicamente comprensibile. Una teoria dovrebbe offrire una descrizione di uno stato di cose idealmente giusto e una concezione di società bene-ordinata tali che l'aspirazione a realizzare questo stato di cose, e a conservarlo, corrisponda al nostro bene e non contraddica ai nostri sentimenti naturali. Una società perfettamente giusta dovrebbe far parte di un ideale che gli esseri umani razionali potrebbero desiderare più di qualsiasi altra cosa, una volta che ne avessero una conoscenza e un'esperienza completa.¹⁴ Il contenuto dei principi di giustizia, il modo in cui vengono ricavati e le fasi dello sviluppo morale sono la

dimostrazione di come sia possibile tale interpretazione nella giustizia come equità.

Sembrerebbe, dunque, che la dottrina del puro atto di coscienza sia irrazionale. Tale dottrina sostiene: primo, che la motivazione morale più elevata è il desiderio di fare ciò che è onesto e giusto semplicemente perché è onesto e giusto, essendo tutte le altre descrizioni inadeguate; e, secondo, che mentre ci sono sicuramente altre motivazioni che hanno un valore morale, per esempio, il desiderio di fare ciò che è onesto perché facendolo si aumenta la felicità umana, o perché tende a promuovere l'eguaglianza, questi desideri sono moralmente inferiori a quello di fare ciò che è giusto solamente in virtù del suo essere giusto. Ross afferma che il senso del giusto è il desiderio di un oggetto distinto (e non analizzabile), dato che una proprietà specifica (e non analizzabile) caratterizza le azioni che è nostro dovere compiere. Gli altri desideri moralmente validi, anche se sono in realtà desideri verso cose necessariamente legate a ciò che è giusto, non sono desideri del giusto come tale.¹⁵ Ma, secondo questa interpretazione, il senso del giusto manca di qualsiasi ragione apparente; è come preferire il tè al caffè. Tale preferenza potrebbe esistere, ma farne una regola che governa la struttura di base della società è un capriccio; e non lo è meno per il fatto che viene occultata dal fortunato e necessario rapporto con motivi validi per valutazioni di giusto.

Ma per chi comprende e accetta la dottrina contrattualista, il sentimento di giustizia non è un desiderio diverso da quello di agire in base ai principi che individui razionali sceglierebbero in una situazione iniziale che offre a ciascuno eguale rappresentanza come persona morale. E non è diverso dalla volontà di agire in conformità con i principi che manifestano la natura di esseri razionali liberi ed eguali degli uomini. I principi di giustizia soddisfano queste descrizioni, e questo fatto ci permette di dare un'interpretazione accettabile del senso di giustizia. Alla luce della teoria della giustizia possiamo capire in che modo i sentimenti morali possono regolare la nostra vita e hanno il ruolo che attribuiscono loro le condizioni formali dei principi morali. Essere governati da tali

principi vuol dire che vogliamo vivere insieme con gli altri a condizioni che ciascuno riconoscerebbe come eque da una prospettiva che tutti accetterebbero come ragionevole. L'ideale di una collaborazione tra le persone su questa base esercita una naturale attrattiva su di noi.

Per concludere, possiamo osservare che la moralità dei principi assume due forme, una corrispondente al senso di giusto e di giustizia, l'altra all'amore per l'umanità e al dominio di sé. Come abbiamo osservato, quest'ultimo è supererogatorio, mentre il primo non lo è. Nella sua forma normale di giusto e di giustizia la moralità dei principi include le virtù della moralità autoritaria e di quella associativa. Essa definisce l'ultima fase, quella in cui tutti gli ideali secondari, alla fine, sono compresi e organizzati in un sistema coerente, secondo principi opportunamente generali. Le virtù delle altre moralità trovano la loro spiegazione e giustificazione all'interno dello schema più vasto; e le loro rispettive pretese sono risolte in base alle priorità assegnate dalla concezione più comprensiva. La moralità della supererogazione ha due aspetti a seconda della direzione in cui si è propensi a oltrepassare i requisiti imposti dalla moralità dei principi. Da una parte l'amore per l'umanità si manifesta nel promuovere il bene comune in modi che vanno al di là dei nostri doveri e obblighi naturali. Questa moralità non è fatta per le persone comuni, e le sue virtù peculiari sono quelle di benevolenza, elevata sensibilità per i sentimenti e le esigenze degli altri, e dignitosa umiltà e indifferenza per il proprio interesse. La moralità del dominio di sé, d'altra parte, si manifesta, nella sua forma più semplice, nella realizzazione, attuata con facilità e buona volontà, di ciò che esigono il giusto e la giustizia. Diventa davvero supererogatoria quando l'individuo dà prova di virtù caratteristiche quali coraggio, magnanimità e autocontrollo in azioni che presuppongono grande disciplina e preparazione. Egli può fare ciò o assumendo volontariamente mansioni e cariche che richiedono tali virtù, se i loro compiti devono essere eseguiti alla perfezione; o altrimenti prefissandosi obiettivi superiori conformi alla giustizia, ma che siano più impegnativi del dovere e dell'obbligo. Le moralità di supererogazione, quindi, quelle dei

santi e degli eroi, non contraddicono le norme di giusto e di giustizia; esse sono contraddistinte dalla volontaria adozione di obiettivi conformi a tali principi, ma estendentisi oltre ciò che essi impongono.¹⁶

73. Caratteristiche dei sentimenti morali

Nei prossimi paragrafi discuterò diversi aspetti delle tre fasi della moralità in maniera più dettagliata. Il concetto di sentimento morale, la natura delle tre leggi psicologiche e il processo attraverso il quale esplicano la loro funzione richiedono ulteriori chiarimenti. Riguardo alla prima di tali questioni, devo spiegare che userò il vecchio termine “sentimento” per indicare famiglie permanentemente ordinate di inclinazioni fondamentali, quali il senso di giustizia e l'amore per l'umanità (§30), e duraturi attaccamenti a particolari individui o associazioni che occupano un posto di centrale importanza nella vita di una persona. Ci sono, quindi, sia sentimenti morali sia sentimenti naturali. Uso il termine “atteggiamento” più in generale. Come i sentimenti, anche gli atteggiamenti sono famiglie ordinate di inclinazioni sia morali sia naturali, ma nel loro caso le tendenze possono non essere così stabili e normative. Infine, userò l'espressione “stato d'animo morale” ed “emozione morale” per indicare gli stati d'animo e le emozioni che proviamo in particolari situazioni. Desidero chiarire la relazione esistente tra sentimenti [*sentiments*] morali, atteggiamenti [*attitudes*] e stati d'animo [*feelings*] da una parte e i principi morali attinenti dall'altra.

Le caratteristiche principali dei sentimenti morali possono forse essere illustrate nel modo migliore prendendo in considerazione i diversi problemi che nascono quando si cerca di definirli insieme ai diversi stati d'animo in cui si manifestano.¹⁷ Vale la pena di esaminare il modo in cui si differenziano sia l'uno dall'altro, sia da quegli atteggiamenti e stati d'animo naturali con i quali è facile che vengano confusi. In primo luogo si presentano i seguenti interrogativi: a) Quali sono le espressioni linguistiche che

vengono usate per esprimere il particolare stato d'animo morale in cui ci si trova e le varianti significative, se esistono, di tali espressioni? b) Quali sono le correlazioni comportamentali di un dato stato d'animo, e quali sono i modi tipici attraverso i quali una persona lascia trasparire quello che sente? c) Quali sono le sensazioni caratteristiche e gli stati cinestetici, se pure esistono, collegati alle emozioni morali? Per esempio, quando una persona è in collera, può succederle di sentire caldo, può mettersi a tremare e avvertire una stretta nello stomaco. Può non riuscire a parlare senza che le si incrinino la voce; e probabilmente non può trattenersi dal fare certi gesti. Se esistono tali sensazioni caratteristiche e manifestazioni del comportamento di uno stato d'animo morale, questi non costituiscono comunque il senso di colpa, la vergogna, l'indignazione o altro. Tali sensazioni e manifestazioni caratteristiche non sono né necessarie né sufficienti in certi casi perché una persona si senta colpevole, provi vergogna o sia indignata. Con questo non voglio negare che certe sensazioni e manifestazioni comportamentali caratteristiche di turbamento possano essere necessarie se una persona sta per essere sopraffatta dai sensi di colpa, dalla vergogna e dall'indignazione. Ma in questi stati d'animo è sufficiente che essa dica sinceramente che si sente colpevole, che si vergogna o che è indignata, e che è disposta a dare una spiegazione appropriata dei motivi per cui si sente così (assumendo naturalmente che accetti come esatta questa spiegazione).

Quest'ultima considerazione introduce il problema fondamentale della distinzione degli stati d'animo morali tra di loro e dalle altre emozioni, e cioè: d) qual è il tipo di spiegazione definitiva che giustifica il trovarsi in uno stato d'animo morale, e come si differenziano queste spiegazioni da uno stato d'animo all'altro? Quando chiediamo a qualcuno perché si sente colpevole, che tipo di risposta ci aspettiamo? Non tutte le risposte sono accettabili, naturalmente. Una risposta che faccia riferimento solo alla previsione di una punizione non è sufficiente; potrebbe essere una spiegazione di uno stato d'ansia o di paura, ma non di colpa. Analogamente, la menzione di guai o danni che ci hanno colpito in

conseguenza delle nostre azioni passate spiega il dispiacere ma non la colpa, e ancor meno il rimorso. È senza dubbio vero che paura e ansia accompagnano spesso, per ovvie ragioni, i sensi di colpa, ma queste emozioni non devono essere confuse con gli stati d'animo morali. Non dobbiamo pensare, quindi, che l'esperienza della colpa voglia dire provare un misto di sensazioni di paura, ansia e dispiacere. Ansia e paura non sono affatto stati d'animo morali, e il rammarico è in rapporto con una certa visione del nostro bene, determinata, per esempio, dal fallimento dei nostri tentativi di secondare i nostri interessi in maniera assennata. Anche fenomeni quali sensi di colpa nevrotici, e altre deviazioni dal caso standard, vengono riconosciuti come sensi di colpa e non semplicemente come paure e ansie irrazionali a causa del tipo particolare di spiegazione che accompagna la deviazione dalla norma. In casi del genere si ritiene sempre che un'indagine psicologica più approfondita scoprirà (o ha scoperto) la rilevante somiglianza con gli altri sensi di colpa.

In generale, è una caratteristica necessaria degli stati d'animo morali, e fa parte di ciò che li differenzia dagli atteggiamenti naturali, il fatto che una persona spieghi lo stato in cui si trova avvalendosi di un concetto morale e dei principi a esso collegati. La descrizione del suo stato d'animo fa riferimento a un concetto di giusto o ingiusto riconosciuto. Quando mettiamo in discussione questo punto, è probabile che ci capiti di presentare varie forme di sensi di colpa come controesempi. È facile spiegare questo fatto poiché le prime forme di sensi di colpa che si sperimentano sono quelle verso l'autorità, ed è improbabile che si diventi adulti senza che permangano in noi quelli che potremmo chiamare sensi di colpa residui. Per esempio, a una persona allevata in una setta religiosa intransigente può essere stato insegnato che andare a teatro è male. Anche se ormai non è più convinta, confessa di sentirsi in colpa quando va a teatro. Ma questi non sono veri sensi di colpa, in quanto egli non va a scusarsi con nessuno, non decide di non vedere più commedie e così via. In realtà, dovrebbe piuttosto confessare sensazioni e stati d'animo di disagio, e simili, che somigliano a quelli che prova quando si sente in colpa.

Assumendo come valido il punto di vista contrattualista, la spiegazione di alcuni stati d'animo morali fa riferimento a un principio di giusto che verrebbe scelto nella posizione originaria, mentre gli altri stati d'animo morali sono connessi con il concetto di bontà. Una persona si sente in colpa, per esempio, perché sa di essersi presa più della sua quota (definita in base a uno schema giusto), o di aver trattato gli altri ingiustamente. Oppure, una persona si vergogna perché si è comportata con codardia e non ha detto ciò che pensava. Non è stata capace di tener fede a una concezione di valore morale che si era prefissata di raggiungere (§68). Ciò che distingue gli stati d'animo morali l'uno dall'altro sono i principi e le mancanze tipiche che la loro spiegazione implica. Nella maggior parte dei casi, le sensazioni e le manifestazioni comportamentali caratteristiche sono le stesse, essendo turbamenti psicologici e avendo i tratti distintivi comuni a essi.

Vale la pena di osservare che la stessa azione può dare origine contemporaneamente a diversi stati d'animo morali a condizione che, come spesso succede, si possa dare una spiegazione appropriata a ciascuno di essi (§67). Una persona che imbroglia, per esempio, può provare sia colpa che vergogna: si sente colpevole perché ha abusato della fiducia altrui e si è ingiustamente avvantaggiata, e la sua colpa è determinata dai danni inflitti agli altri; si vergogna perché servendosi di mezzi del genere ha dimostrato a se stessa (e agli altri) di essere debole e sleale, come chi ricorre nascostamente a mezzi disonesti per favorire i propri obiettivi. Queste spiegazioni fanno appello a principi e valori diversi, e in questo modo differenziano gli stati d'animo corrispondenti; ma molte volte entrambe le spiegazioni sono valide. Possiamo aggiungere che non è necessario, perché una persona sia in uno stato d'animo morale, che tutto ciò che viene affermato nella sua spiegazione sia vero; è sufficiente che accetti la spiegazione. Uno può sbagliarsi, dunque, pensando di avere preso più della sua parte. Può non essere colpevole. Nondimeno, egli si sente colpevole poiché la sua spiegazione è del tipo giusto, e le convinzioni che egli esprime, anche se sbagliate, sono sincere.

Ora dobbiamo affrontare una serie di interrogativi che riguardano la relazione degli atteggiamenti morali con l'azione: e) Quali sono le intenzioni, gli sforzi e le inclinazioni caratteristici di una persona che prova un dato stato d'animo? Qual è il genere di cose che vuole fare, o che si scopre incapace di fare? Il comportamento tipico dell'uomo in collera è cercare di reagire o di osteggiare gli obiettivi della persona con la quale è arrabbiato. Una persona tormentata dai sensi di colpa, per esempio, desidera agire correttamente in futuro e cerca di modificare la propria condotta di conseguenza. È propensa ad ammettere quello che ha fatto e chiede la riabilitazione, riconosce e accetta rimproveri e punizioni; e scopre di avere più difficoltà a condannare gli altri quando questi si comportano scorrettamente. La situazione particolare determinerà quali di queste inclinazioni verranno realizzate; noi possiamo anche supporre che la famiglia di inclinazioni suscitate vari secondo la moralità dell'individuo. È chiaro, per esempio, che le espressioni tipiche della colpa e le spiegazioni appropriate saranno molto diverse nella misura in cui gli ideali e i ruoli della moralità associativa diventano più complessi e impegnativi; e questi stati d'animo, a loro volta, saranno distinti dalle emozioni connesse con la moralità dei principi. Nella giustizia come equità, queste differenze sono spiegate, in primo luogo, dal contenuto della corrispondente visione morale. La struttura delle massime, degli ideali e dei principi rivela quali sono i generi di spiegazioni richiesti.

Gli altri interrogativi possono essere: f) quali emozioni e reazioni si aspetta dagli altri una persona che si trova in un particolare stato d'animo? Come prevede che reagiranno nei suoi confronti, in base a quello che si può dedurre dalle varie deformazioni caratteristiche della sua interpretazione della condotta degli altri nei suoi confronti? Un individuo che si sente colpevole, che riconosce che la sua azione è una violazione delle legittime pretese degli altri, si aspetta che essi si offendano per la sua condotta e gli infliggano pene di vario genere. Egli suppone di suscitare anche l'indignazione di terzi. Chi si sente colpevole, quindi, ha paura del risentimento e dell'indignazione degli altri, ed

è inquieto a causa della situazione di incertezza che si determina in questo modo. Al contrario, chi prova vergogna prevede derisione e disprezzo. Si è rivelato inferiore allo standard di perfezione, ha avuto dei cedimenti e si è dimostrato indegno dell'associazione con le altre persone che condividono i suoi ideali. Egli teme di essere escluso e rifiutato e di diventare oggetto di disprezzo e di derisione. Proprio come i sensi di colpa e la vergogna si spiegano in base ai principi differenti, così ci inducono a prevedere atteggiamenti diversi nelle altre persone. In generale, colpa, risentimento e indignazione si riferiscono al concetto di giusto, vergogna, disprezzo e derisione al concetto di bene. Queste osservazioni sono valide, ovviamente, anche per il senso del dovere e dell'obbligo (se esistono), per un motivato orgoglio e per un senso del proprio valore personale.

Resta ancora da chiedersi: g) Quali sono le tentazioni caratteristiche che spingono verso le azioni che determinano lo stato d'animo morale e qual è il modo tipico in cui esso viene risolto? Anche qui esistono profonde differenze tra le emozioni morali. I sensi di colpa e la vergogna nascono in condizioni diverse e vengono superati in modi diversi, e queste differenze riflettono i principi distintivi ai quali sono collegati e le loro peculiari basi psicologiche. Così, per esempio, la colpa viene attenuata dal risarcimento e dal perdono che permette la riconciliazione, mentre la vergogna viene rimossa attenuando le prove delle mancanze e dalla rinnovata fiducia nella perfezione della propria persona. È chiaro anche, per esempio, che il risentimento e l'indignazione hanno modi di rimozione caratteristici, dato che il primo nasce da quanto noi consideriamo torti fatti a noi stessi, mentre il secondo riguarda i torti fatti agli altri.

I contrasti esistenti tra il senso di colpa e la vergogna sono così rilevanti che è utile osservare in che modo si accordano con le distinzioni che abbiamo fatto tra i diversi aspetti della moralità. Come abbiamo visto, la violazione di qualsiasi virtù può dare origine alla vergogna; è sufficiente che l'individuo consideri tra le sue prerogative migliori la forma di azione che a essa si collega (§67). Analogamente, un torto può sempre provocare colpa

ogniquale volta gli altri vengano in qualche modo danneggiati o i loro diritti vengano violati. Colpa e vergogna, quindi, riflettono l'interesse per gli altri e per la propria persona che deve essere presente in ogni condotta morale. Nondimeno, alcune virtù, e quindi le forme di moralità che le mettono in evidenza, sono tipiche nella prospettiva di uno stato d'animo piuttosto che di un altro, e perciò sono più strettamente collegate a esso. Le moralità di supererogazione, in particolare, forniscono le basi di esistenza della vergogna, perché esse rappresentano le forme più elevate di perfezione morale, l'amore per l'umanità e il dominio di sé, e scegliendole si rischia l'insuccesso a causa della loro stessa natura. Sarebbe un errore, comunque, mettere in rilievo la prospettiva di uno stato d'animo piuttosto che quella di un altro in una concezione morale completa. Perché la teoria del giusto e della giustizia si fonda sulla nozione di reciprocità che ricompone i punti di vista di sé e degli altri come persone morali eguali. Tale reciprocità determina come conseguenza che entrambe le prospettive caratterizzino il pensiero e lo stato d'animo morali, di solito in misura approssimativamente eguale. Né l'interesse per gli altri, né quello per sé sono prioritari, perché sono tutti eguali; e l'equilibrio che si instaura tra le persone è dato dai principi di giustizia. E quando l'equilibrio si sposta da una parte, come nel caso delle moralità di supererogazione, lo spostamento si verifica perché il sé ha operato una scelta, assumendosi liberamente la parte maggiore. Così, mentre possiamo pensare che i punti di vista di sé e degli altri siano caratteristiche storiche di alcune moralità o di certe prospettive all'interno di una concezione completa, una dottrina morale complessiva le comprende entrambe. Isolatamente, la moralità della vergogna o quella della colpa non sono che una parte di una visione morale.

Con queste osservazioni ho sottolineato due punti principali. Prima di tutto, gli atteggiamenti morali non vanno identificati con le sensazioni e le manifestazioni comportamentali caratteristiche, anche se queste esistono. Gli stati d'animo morali richiedono certi generi di spiegazioni. In secondo luogo, quindi, gli atteggiamenti morali implicano l'accettazione di specifiche virtù morali; e i

principi che definiscono tali virtù vengono usati per descrivere i corrispondenti stati d'animo. Le valutazioni che spiegano le diverse emozioni sono distinte l'una dall'altra dagli standard cui si fa riferimento nella loro spiegazione. Colpa e vergogna, rimorso e rammarico, indignazione e risentimento, o fanno riferimento a principi che appartengono a parti diverse della moralità o chiamano in causa punti di vista contrastanti. Una teoria etica deve spiegare e trovare posto per queste distinzioni, anche se si presume che ciascuna teoria cercherà di farlo nel modo che le è proprio.

74. La relazione tra gli atteggiamenti morali e quelli naturali

Esiste un altro aspetto degli atteggiamenti morali che ho sottolineato nel tratteggiare lo sviluppo del senso di giustizia, cioè la loro relazione con certi atteggiamenti naturali.¹⁸ Nell'analizzare uno stato d'animo morale dovremmo chiederci: quali sono, se ci sono, gli atteggiamenti naturali ai quali è collegato? In realtà, gli interrogativi in questo caso sono due, uno complementare dell'altro. Il primo riguarda gli atteggiamenti naturali che si rivelano assenti quando una persona non è in grado di provare certi stati d'animo. Mentre il secondo riguarda gli atteggiamenti naturali che manifestano la loro presenza quando un individuo sperimenta un'emozione morale. Nel tracciare le tre fasi della moralità mi sono occupato soltanto della prima questione, poiché il suo complementare dà origine ad altri e più difficili problemi. Ho affermato che, nel contesto della situazione di autorità, gli atteggiamenti naturali del bambino di amore e fiducia verso i detentori dell'autorità determinano sensi di colpa (verso l'autorità) quando non rispetta le ingiunzioni che gli vengono comunicate. L'assenza di tali stati d'animo morali sarebbe indicativa della mancanza di questi vincoli naturali. Analogamente, all'interno della struttura della moralità associativa, gli atteggiamenti naturali di amicizia e fiducia reciproca danno origine a sensi di colpa per il mancato adempimento ai doveri e agli obblighi riconosciuti dal gruppo. L'assenza di tali sensi di colpa implicherebbe l'assenza di

questi legami. Queste affermazioni non devono essere confuse con il loro contrario, perché anche se indignazione e colpa possono, diciamo, essere considerate spesso come la prova dell'esistenza di tali legami, possono esserci altre spiegazioni. In generale, i principi morali vengono affermati in base a diverse ragioni e la loro accettazione è sufficiente, di norma, perché si possano determinare stati d'animo morali. Senza dubbio, in base alla teoria contrattualista i principi del giusto e di giustizia hanno un determinato contenuto e, come abbiamo già visto, hanno un significato all'interno del quale agire in conformità a essi può essere interpretato come agire sotto la spinta dell'interesse per l'umanità, o per il bene delle altre persone. Se questo fatto dimostri che si agisce in parte perché esistono certi atteggiamenti naturali, specialmente quando questi riguardano l'attaccamento verso particolari individui, e non semplicemente per l'esistenza di forme generali di simpatia e benevolenza, è una questione di cui non mi occuperò qui. Sicuramente la descrizione precedente dello sviluppo della moralità presuppone che i sentimenti di affetto verso particolari persone abbiano un ruolo essenziale nell'acquisizione della moralità. Ma possiamo lasciare in sospeso la questione che riguarda la misura in cui tali atteggiamenti sono necessari alla spinta morale successiva, anche se ritengo che ci sarebbe da meravigliarsi se questi legami di affetto non fossero in qualche modo necessari.

La relazione tra gli atteggiamenti naturali e i sentimenti morali può essere espressa come segue: tali sentimenti e atteggiamenti sono entrambi famiglie ordinate di inclinazioni tipiche, e queste famiglie in parte coincidono in modo che l'assenza di certi stati d'animo morali evidenzia l'assenza di certi vincoli naturali. Oppure, la presenza di certi legami naturali determina la predisposizione a certe emozioni morali una volta che è completo lo sviluppo morale necessario. Vediamo come questo succede mediante un esempio. Se A tiene molto a B, allora, in mancanza di una spiegazione particolare, A è in ansia per B quando B è in pericolo e cerca di venire in aiuto di B. Se C medita di trattare B ingiustamente, A si indigna con C e cerca di impedire che i suoi

progetti si realizzino. In entrambi i casi A è pronto a difendere gli interessi di B. Inoltre, a meno che non si presentino circostanze particolari, A è felice di stare con B, e quando B subisce dei danni o muore, A si dispera. Se i danni subiti da B sono stati causati da A, A sarà pieno di rimorsi. L'amore è un sentimento formato da una gerarchia di inclinazioni attraverso le quali sperimentiamo e manifestiamo queste emozioni primarie sotto la spinta delle circostanze e agiamo nel modo appropriato.¹⁹ Per confermare la relazione esistente tra gli atteggiamenti naturali e i sentimenti morali basta osservare che la tendenza da parte di A a sentire rimorso se offende B, o colpa se non rispetta le legittime pretese di B, o la tendenza di A a indignarsi se C cerca di violare i diritti di B, sono strettamente collegate psicologicamente con i naturali atteggiamenti d'amore tanto quanto lo sono la tendenza a essere felici per la presenza dell'altro, o quella a rattristarsi quando l'altro soffre. I sentimenti morali sono in qualche modo più complessi. Nella loro forma più completa presuppongono la comprensione e l'accettazione di certi principi e la capacità di giudicare conformemente a essi. Ma assumendo l'esistenza di queste cose, la predisposizione verso gli stati d'animo morali sembra far parte dei sentimenti naturali tanto quanto l'inclinazione a essere felici, o la predisposizione a rattristarsi. L'amore si esprime a volte attraverso il dolore, altre volte attraverso l'indignazione. L'uno senza l'altro sarebbero parimenti insoliti. Il contenuto dei principi morali razionali è tale da rendere intelligibili tali relazioni.

Una delle più importanti conclusioni di questa dottrina è che gli stati d'animo morali sono una caratteristica normale della vita umana. Noi non potremmo sopprimerli senza eliminare nello stesso tempo certi atteggiamenti naturali. Tra persone che non hanno mai agito conformemente al loro dovere di giustizia tranne che per motivi di interesse personale e di convenienza non esiste alcun vincolo di amicizia e di fiducia reciproca. Perché quando questi legami di affetto esistono, ci sono altri motivi validi per agire equamente. Ciò sembra ovvio ragionevolmente. Ma da quanto si è detto segue anche che gli egoisti, escludendo il caso che si ingannino volontariamente, sono incapaci di risentimento e di

indignazione. Se tra due egoisti uno imbrogliava l'altro e il fatto si scopre, nessuno dei due ha ragione di dolersene. Nessuno dei due accetta i principi di giustizia, o qualsiasi altra concezione che sia conveniente dal punto di vista della posizione originaria; e neppure subiscono inibizioni derivanti dai sensi di colpa provocati dalla violazione dei loro doveri. Come abbiamo visto, il risentimento e l'indignazione sono stati d'animo morali e perciò presuppongono una spiegazione formulata facendo riferimento all'accettazione dei principi del giusto e della giustizia. Ma per ipotesi non si possono dare le spiegazioni appropriate. Affermare che gli egoisti sono incapaci di risentimento e di indignazione non significa, naturalmente, che non siano in grado di andare in collera o arrabbiarsi l'uno con l'altro. Una persona priva del senso di giustizia può adirarsi con qualcuno perché non agisce rettamente. Ma rabbia e irritazione sono cose distinte dall'indignazione e dal risentimento; non sono, come i secondi, emozioni morali. E neppure possiamo negare che gli egoisti possano desiderare che gli altri riconoscano i vincoli di amicizia e che li trattino amichevolmente. Ma questi desideri non devono essere confusi con i legami di affetto che spingono a fare sacrifici per i propri amici. Senza dubbio è difficile distinguere tra risentimento e rabbia, e tra amicizia apparente e amicizia reale. Le manifestazioni esteriori e le azioni possono sembrare le stesse se si osserva il comportamento limitatamente a un breve spazio di tempo. Ma nel lungo periodo, di solito, la differenza viene scoperta.

Si può dire, dunque, che una persona cui manca il senso di giustizia e che non agirebbe mai come la giustizia esige, tranne che per convenienza o per il proprio interesse personale, non soltanto non ha legami di amicizia, affetto e fiducia reciproca, ma è incapace di provare risentimento e indignazione. Essa è priva di certi atteggiamenti naturali e di certi sentimenti morali di un genere elementare particolare. Detto in maniera diversa, chi è privo del senso di giustizia è privo anche di certi atteggiamenti e capacità fondamentali compresi nella nozione di umanità. Gli stati d'animo morali sono certamente spiacevoli, usando spiacevole con un significato più generale; ma non c'è modo di evitare la tendenza ad

averli senza una deformazione del nostro essere. Questa predisposizione è il prezzo dell'amore e della fiducia, dell'amicizia e dell'affetto e di una fedeltà alle istituzioni e alle tradizioni delle quali abbiamo beneficiato e che sono al servizio degli interessi generali dell'umanità. Inoltre, fintanto che le persone hanno interessi e aspirazioni propri, fintanto che sono disposte a perseguire le proprie pretese reciproche in vista dei propri fini e dei propri ideali – fino a quando, cioè, si verificano tra loro le condizioni che danno origine a questioni di giustizia –, è inevitabile che tale predisposizione, data l'esistenza di tentazioni e passioni, si realizzi. E poiché l'essere sollecitati da obiettivi e ideali di perfezione implica una predisposizione all'umiliazione e alla vergogna, mentre l'assenza di tale predisposizione all'umiliazione e alla vergogna implica la mancanza di questi obiettivi e ideali, si può dire che anche la vergogna e l'umiliazione facciano parte della nozione di umanità. Ora, il fatto che chi è privo del senso di giustizia, e quindi della predisposizione alla colpa, è privo anche di certi atteggiamenti e capacità fondamentali non deve essere considerato un motivo per agire come la giustizia impone. Il significato di questo fatto è invece il seguente: sapendo cosa vorrebbe dire essere privi del senso di giustizia – sarebbe come perdere una parte della nostra umanità –, siamo indotti ad accettare il fatto di avere questo senso di giustizia.

Ne consegue che i sentimenti morali sono parte normale della vita umana. Non si potrebbe fare a meno di loro senza demolire anche contemporaneamente gli atteggiamenti naturali. Abbiamo anche visto (§§30, 72) che i sentimenti morali sono legati a questi atteggiamenti nel senso che l'amore per l'umanità e il desiderio di difendere il bene comune implicano come necessari i principi del giusto e di giustizia per definire il loro oggetto. Tutto questo non è per affermare che i nostri sentimenti morali esistenti non possono essere, per molti aspetti, irrazionali e pregiudizievoli per il nostro bene. Freud ha ragione quando dice che questi atteggiamenti sono spesso punitivi e oscuri, avendo assorbito molti degli aspetti più severi della situazione autoritaria all'interno della quale furono originariamente acquisiti. Risentimento e indignazione, sensi di

colpa e rimorso, senso del dovere e riprovazione verso gli altri assumono molte volte forme perverse e distruttive, e soffocano senza ragione la spontaneità e il piacere delle persone. Quando dico che gli atteggiamenti morali fanno parte della nostra umanità, mi riferisco a quegli atteggiamenti che si appellano a validi principi del giusto e di giustizia nella formulazione di una loro spiegazione. La condizione di ragionevolezza della concezione etica sottostante è necessaria; e così l'adeguatezza dei sentimenti morali alla nostra natura è determinata dai principi che verrebbero scelti di comune accordo nella posizione originaria.²⁰ Tali principi regolano l'educazione morale e l'espressione dell'approvazione e della disapprovazione morale, esattamente come governano il disegno delle istituzioni. Tuttavia anche se il senso di giustizia è il prodotto normale degli atteggiamenti umani naturali in una società bene-ordinata, è anche vero che i nostri stati d'animo morali possono essere mutevoli e illogici. Ma in ogni caso, uno dei pregi di una società bene-ordinata è che, scomparsa l'autorità arbitraria, i suoi membri soffrono assai meno sotto il peso della repressione morale.

75. I principi della psicologia morale

Dobbiamo analizzare quanto prima la stabilità relativa della giustizia come equità alla luce dello schema di sviluppo morale. Ma prima di farlo vorrei soffermarmi sulle tre leggi psicologiche. Sarà utile enunciarle per averle ben presenti. Esse, che rappresentano delle tendenze e sono efficaci a parità di condizioni, possono essere enunciate come segue.

Prima legge: posto che le istituzioni familiari esprimano il loro amore prendendosi cura del bambino, questi, riconoscendo il loro manifesto amore per lui, giunge ad amarle. *Seconda legge:* posto che la capacità di una persona per i sentimenti di solidarietà sia stata realizzata acquisendo legami di affetto in accordo con la prima legge, e posto che un assetto sociale sia giusto e che tutti pubblicamente lo riconoscano come tale, questa persona sviluppa legami di amicizia e di fiducia verso gli altri all'interno di

un'associazione se gli altri, con chiaro proposito, osservano i loro doveri e obblighi e non vengono meno agli ideali del loro stato. *Terza legge*: posto che la capacità di una persona per i sentimenti di solidarietà sia stata realizzata dando vita a legami di affetto in accordo con le prime due leggi, e posto che le istituzioni di una società siano giuste e che tutti le riconoscano pubblicamente come tali, questa persona acquisisce il corrispondente senso di giustizia nel momento in cui si rende conto che essa stessa e coloro ai quali è legata sono i beneficiari di tali assetti. Forse la caratteristica più notevole di queste leggi (o tendenze) è che nella loro formulazione si fa riferimento a un assetto istituzionale presentato come giusto, e, in quella delle ultime due, riconosciuto pubblicamente come tale. All'interno dei principi di psicologia morale trova posto una concezione di giustizia; e abbiamo differenti formulazioni di questi principi quando si usano concezioni differenti. In questo modo una certa visione della giustizia entra a far parte della spiegazione dello sviluppo del sentimento corrispondente; le ipotesi su questo processo psicologico comprendono delle nozioni morali anche se esse sono intese solo come parti della teoria psicologica. Ciò non appare controverso, e assumendo che nozioni etiche possono essere esposte chiaramente, non è difficile capire come possono esistere leggi di questo genere. Il profilo dello sviluppo morale che ho tracciato precedentemente indica in che modo possono essere determinate tali questioni. Il senso di giustizia, dopotutto, è una inclinazione stabile ad adottare e a voler agire dal punto di vista morale almeno nella misura in cui i principi di giustizia lo definiscono. Non dobbiamo meravigliarci quindi che tali principi siano presenti nella formazione di questo sentimento regolativo. In realtà, sembra probabile che la nostra comprensione dell'apprendimento morale non superi di molto la nostra padronanza delle concezioni morali che devono essere imparate. Analogamente, la nostra comprensione del processo attraverso il quale impariamo la nostra lingua è limitata da ciò che conosciamo della sua struttura grammaticale e semantica. Proprio come la psicolinguistica dipende dalla linguistica, così la teoria

dell'apprendimento morale dipende dalla descrizione della natura della moralità e delle sue varie forme. Le idee dettate dal buon senso su tali questioni non sono sufficienti ai fini della teoria.

Senza dubbio qualcuno preferirebbe che le teorie sociali non facessero uso delle nozioni morali. Per esempio, si può voler spiegare la formazione dei vincoli affettivi in base a leggi che si riferiscono alla frequenza di interazione tra coloro che sono impegnati in un compito comune, o alla regolarità con la quale certe persone prendono l'iniziativa o esercitano la direzione in maniera autoritaria. Così una legge può affermare che tra eguali che collaborano insieme, dove l'eguaglianza è definita da regole accettate da tutti, più gli individui interagiscono tra loro e più aumenta la probabilità che si sviluppino tra loro sentimenti di amicizia. Un'altra legge può dire che più una persona in posizione di potere usa la propria autorità e guida coloro che gli sono soggetti, più essi la rispettano.²¹ Ma dal momento che queste leggi (o tendenze) non menzionano la giustizia (o equità) dell'assetto in questione, sono destinate ad avere una portata molto limitata. Coloro che sono soggetti a un altro che detiene l'autorità lo guarderanno sicuramente in maniera diversa a seconda che l'intero assetto sia giusto e ben progettato per la realizzazione di quelli che essi considerano i propri legittimi interessi. Altrettanto si può dire della cooperazione tra eguali. Le istituzioni sono modelli di condotta umana definiti da sistemi pubblici di regole, e la stessa distribuzione di cariche e uffici che esse definiscono normalmente denota certe intenzioni e obiettivi. La giustizia o l'ingiustizia degli assetti della società e le convinzioni su tali questioni influenzano profondamente i sentimenti sociali; essi determinano, in larga misura, il modo in cui consideriamo l'accettazione o il rifiuto degli altri rispetto a una istituzione, o il loro tentativo di riformarla o difenderla.

Si può obiettare che buona parte della teoria sociale fa tranquillamente a meno di usare qualsiasi idea morale. L'esempio più evidente è quello dell'economia. La situazione della teoria economica, però, è caratteristica per il fatto che si può spesso presupporre una struttura fissa di regole e vincoli che definiscono le

azioni accessibili agli individui e alle imprese, e certe assunzioni motivazionali semplificative sono molto plausibili. La teoria dei prezzi (almeno nella sua parte più elementare) ne è un esempio. Non si esaminano le ragioni per cui compratori e venditori agiscono in conformità con le norme di legge che regolano l'attività economica; o come si formano le preferenze o vengono stabilite le disposizioni legali. Tali questioni, per la maggior parte, vengono date per scontate, e a un certo livello non ci sono obiezioni a questo fatto. D'altra parte, la cosiddetta teoria economica della democrazia, che estende al processo politico le idee e i metodi fondamentali della teoria dei prezzi, deve, nonostante i suoi pregi, essere presa con la dovuta cautela.²² Perché la teoria di un regime costituzionale non può dare per scontate delle regole, né presumere semplicemente che verranno seguite. È chiaro che il processo politico in particolare è un processo di continua emanazione e revisione di regole in cui i settori legislativi ed esecutivi del governo devono essere tenuti sotto controllo. Anche se ogni cosa viene fatta osservando le procedure costituzionali, noi dobbiamo spiegare perché esse vengono accettate. Niente di analogo ai vincoli di un mercato concorrenziale è valido in questo caso; e non ci sono sanzioni legali, nel loro significato normale, per molti generi di azioni incostituzionali del parlamento o dei dirigenti dell'esecutivo, e delle forze politiche che essi rappresentano. I protagonisti politici sono guidati perciò in parte da ciò che essi giudicano moralmente lecito; e poiché nessun sistema di controlli ed equilibri costituzionali riesce a predisporre una mano invisibile sulla quale fare affidamento per guidare il processo verso un esito finale giusto, un senso di giustizia comune è in una certa misura necessario. Sembrerebbe, dunque, che una corretta teoria politica in un regime costituzionale giusto presupponga una teoria della giustizia che spieghi in che modo i sentimenti morali influenzano la gestione della cosa pubblica. Ho accennato a questo problema discutendo il ruolo della disobbedienza civile; qui è sufficiente aggiungere che una delle verifiche della dottrina contrattualista consiste nel come essa giovi a questo scopo.

Un secondo punto essenziale a proposito delle leggi

psicologiche è che esse governano i cambiamenti nei legami affettivi che fanno parte dei nostri obiettivi finali. Per chiarire questo punto, possiamo osservare che spiegare un'azione intenzionale vuol dire mettere in luce come essa si accorda, date le convinzioni e le alternative a noi accessibili, con il nostro piano di vita, o con quella parte di esso che ha attinenza con le circostanze. Spesso questo viene fatto mediante una serie di spiegazioni che dicono come una prima cosa venga fatta allo scopo di realizzarne una seconda; che la seconda viene fatta per realizzarne una terza, e così via, in successione finita e terminante con un fine nell'interesse del quale vengono fatte le cose precedenti. Nel descrivere le nostre diverse azioni, possiamo citare un gran numero di catene di ragioni diverse, che terminano normalmente in punti diversi data la complessità di un piano di vita e la sua pluralità di obiettivi. Inoltre, una catena di ragioni può avere diversi settori, dato che un'azione può essere fatta per realizzare più di un obiettivo. In quale modo le attività che perseguono più obiettivi vengano programmate e controbilanciate l'una con l'altra è stabilito dal piano stesso e dai principi sui quali si fonda.

Tra i nostri obiettivi finali, dunque, ci sono i legami di affetto che abbiamo per le persone, l'interessamento che proviamo per la realizzazione dei loro interessi e il senso di giustizia. Le tre leggi descrivono il modo in cui il nostro sistema di desideri arriva a incorporare nuovi obiettivi finali a mano a mano che aumentano i nostri legami affettivi. Questi cambiamenti devono essere distinti dalla formazione in noi di desideri secondari come conseguenza della nostra aumentata conoscenza o delle nuove opportunità, o dalla più precisa definizione delle nostre esigenze esistenti. Facciamo un esempio: una persona che desidera fare un viaggio in un certo posto viene a sapere che un determinato tragitto è il migliore. Accettando questo consiglio, nasce in essa il desiderio di procedere in una particolare direzione. Desideri secondari di questo genere hanno una spiegazione razionale. Sono desideri di fare ciò che, in considerazione delle prove disponibili, realizzerà i nostri obiettivi presenti nel modo più soddisfacente, e variano al variare della conoscenza, delle convinzioni e delle opportunità

disponibili. Le tre leggi psicologiche non forniscono una spiegazione razionale per i desideri in questo senso; piuttosto descrivono le trasformazioni del nostro modello di obiettivi finali originate dalla nostra consapevolezza del modo in cui le istituzioni e le azioni degli altri influenzano il nostro bene. Naturalmente, non sempre è facile accertare se un obiettivo è finale o secondario. La distinzione viene fatta sulla base del piano razionale di vita di una persona e la struttura del suo piano generalmente non è immediatamente evidente neanche a lei. Tuttavia, per i nostri scopi attuali, la distinzione è sufficientemente chiara.

Una terza osservazione è che le tre leggi non sono semplicemente principi di associazione o di rinforzo. Anche se hanno qualche somiglianza con questi principi di apprendimento, esse affermano che i sentimenti attivi di amore e amicizia, e persino il senso di giustizia, sono prodotti dal chiaro proposito delle altre persone di agire per il nostro bene. Poiché siamo consapevoli che esse desiderano il nostro bene, ci preoccupiamo a nostra volta del loro benessere. In questo modo acquisiamo legami di fedeltà verso le persone e le istituzioni secondo come percepiamo l'effetto della loro influenza sul nostro bene. L'idea fondamentale è quella della reciprocità, della tendenza a rispondere nello stesso modo. Ma questa tendenza è un fatto psicologico di ampia portata. Senza di essa la nostra natura sarebbe molto diversa e la proficua cooperazione sociale fragile se non impossibile. Perché una persona razionale non è certamente indifferente nei riguardi di cose che incidono in maniera significativa sul suo bene; e supponendo che sviluppi qualche atteggiamento verso di esse, essa acquisirà o un nuovo legame di affetto o un nuovo oggetto di avversione. Se la nostra risposta all'amore fosse l'odio, o disprezzassimo coloro che hanno agito con equità nei nostri confronti, o fossimo contrari alle attività che potrebbero favorire il nostro bene, allora una comunità scomparirebbe rapidamente. Esseri dotati di una differente psicologia o non sono mai esistiti o devono essere scomparsi presto nel corso dell'evoluzione. La capacità per il senso di giustizia rafforzata dalle reazioni adeguate come risposta verso gli altri sembrerebbe essere una condizione preliminare per la socievolezza

umana. Le concezioni di giustizia più stabili sono presumibilmente quelle per le quali il corrispondente senso di giustizia è più saldamente fondato su queste tendenze (§76).

E per finire aggiungerò qualche commento sulla descrizione dello sviluppo morale nel suo insieme. L'affidarsi ai tre principi di psicologia morale è, naturalmente, una semplificazione. Una trattazione più completa distinguerebbe ulteriormente tra diversi generi di apprendimento e quindi tra condizionamento strumentale (rinforzo) e condizionamento classico, che, con molta probabilità, dà forma alle nostre emozioni e ai nostri sentimenti. Sarebbe necessario anche un esame della formazione e dell'imitazione, e dell'apprendimento dei concetti e dei principi.²³ Non c'è nessun motivo per smentire l'importanza di queste forme di apprendimento. Per i nostri scopi, tuttavia, lo schema in tre fasi può bastare. Nella misura in cui sottolinea la formazione dei legami affettivi come obiettivi finali, il disegno dell'apprendimento morale somiglia alla tradizione empirista dove sottolinea l'importanza dell'acquisizione di nuove motivazioni.

Sono presenti anche collegamenti con quella che ho chiamato visione razionalista. L'acquisizione del senso di giustizia si verifica in fasi collegate alla crescita della conoscenza e della comprensione. Bisogna sviluppare una concezione del mondo sociale e di ciò che è giusto e ingiusto, se si vuole acquisire il sentimento della giustizia. I chiari propositi degli altri vengono riconosciuti su uno sfondo costituito dalle istituzioni pubbliche interpretato in base alla propria personale visione di sé e del proprio stato. Non ho sostenuto, comunque, che le fasi dello sviluppo siano innate o determinate da meccanismi psicologici. Ho lasciato da parte la questione se le diverse propensioni naturali influenzino queste fasi. Una teoria del giusto e della giustizia viene piuttosto usata per determinare quale potrebbe essere l'andamento previsto dello sviluppo. Il modo in cui è organizzata una società bene-ordinata e il sistema completo di principi, ideali e massime che governano il programma nel suo insieme forniscono il mezzo per distinguere i tre livelli della moralità. Sembra plausibile che, in una società regolata dalla dottrina contrattualista, l'apprendimento morale

segua l'ordine presentato. Le fasi sono determinate dalla struttura di ciò che deve essere appreso, procedendo dalla cosa più semplice a quella più complessa a mano a mano che le capacità necessarie vengono realizzate.

Da ultimo, basando esplicitamente la descrizione dell'apprendimento morale su una particolare teoria etica, è evidente in che senso la sequenza delle fasi rappresenta un progressivo sviluppo e non semplicemente una sequenza regolare. Proprio come le persone formulano per gradi piani razionali di vita che rispondono ai loro interessi più profondi, allo stesso modo imparano a conoscere la derivazione delle massime e degli ideali morali dai principi che accetterebbero in una situazione iniziale di eguaglianza. Le norme etiche non vengono più viste semplicemente come vincoli, ma unite insieme in una concezione coerente. Viene compresa la relazione esistente tra questi standard e le aspirazioni umane, e le persone vedono il loro senso di giustizia come un'estensione dei loro legami affettivi naturali e come un modo per proteggere il bene collettivo. Le numerose catene di ragioni con i loro vari punti fermi non sono più semplicemente distinte, ma vengono viste come elementi di una visione sistematica. Queste osservazioni presumono, comunque, una particolare teoria della giustizia. Coloro che aderiscono a un'altra teoria, preferiranno un'altra descrizione di tali questioni. Ma, in ogni caso, una concezione di giustizia ha sicuramente un peso notevole nella spiegazione dell'apprendimento morale, anche se tale concezione appartiene unicamente alla teoria psicologica e non è riconosciuta in se stessa come filosoficamente corretta.

76. Il problema della stabilità relativa

Passo adesso al paragone tra la giustizia come equità e le altre concezioni riguardo alla questione della stabilità. Può essere utile ricordare che il problema della stabilità nasce perché uno schema giusto di cooperazione può non essere in equilibrio, e neanche stabile. Senza dubbio, dal punto di vista della posizione originaria i

principi di giustizia sono collettivamente razionali; ognuno può aspettarsi di migliorare la propria situazione se tutti tengono fede a questi principi, almeno rispetto a quali sarebbero le sue prospettive in assenza di qualsiasi accordo. L'egoismo generale rappresenta questo punto di non accordo. Ma dal punto di vista di ogni singolo, sia l'egoismo in prima persona sia quello del *free-rider* sarebbero meglio. Naturalmente, date le condizioni della posizione originaria nessuna di queste alternative merita seria considerazione (§23). Purtuttavia, nella vita di tutti i giorni un individuo, se è portato a farlo, può talvolta ricavare benefici anche maggiori per se stesso avvantaggiandosi degli sforzi collettivi degli altri. Un numero sufficiente di persone può fare la propria parte, sicché, quando le circostanze consentono che egli non contribuisca (probabilmente la sua negligenza non verrà scoperta), egli ricava il meglio da entrambe le parti: in questi casi, comunque, le cose si verificano come se fosse stato accettato l'egoismo del *free-rider*.

I giusti assetti possono non essere in equilibrio, dunque, perché, in generale, agire con equità non è la risposta migliore di ciascuno al giusto comportamento dei suoi consociati. Per garantire la stabilità, gli individui devono avere senso di giustizia o sollecitudine per coloro che sarebbero danneggiati dalla loro defezione, preferibilmente tutti e due. Quando questi sentimenti sono sufficientemente intensi da prevalere sulle tentazioni che spingono a violare le norme, gli schemi giusti sono stabili. Allora, adempiere ai propri doveri e obblighi viene visto da ogni persona come la risposta corretta alle azioni degli altri. Il suo piano razionale di vita sulla base del suo senso di giustizia la spinge verso questa conclusione.

Come ho osservato prima, per Hobbes la questione della stabilità è collegata con quella dell'obbligo politico. Si può immaginare il monarca di cui parla Hobbes come un meccanismo aggiunto a un sistema di cooperazione che senza di esso sarebbe instabile. La generale convinzione dell'efficacia del sovrano elimina i due generi di instabilità (§42). Ora, è chiaro che rapporti di amicizia e di fiducia reciproca, e la pubblica conoscenza di un senso di giustizia comune e normalmente efficace, producono il

medesimo risultato. Perché, dati questi atteggiamenti naturali e il desiderio di fare ciò che è giusto, nessuno desidera promuovere i propri interessi disonestamente a svantaggio degli altri; questo fatto elimina l'instabilità del primo tipo. E dal momento che ciascuno ammette che queste inclinazioni e sentimenti sono prevalenti ed efficaci, non c'è alcuna ragione perché qualcuno pensi di dover violare le regole per proteggere i propri legittimi interessi; e così anche l'instabilità del secondo tipo è annullata. È presumibile, certo, che si verifichi qualche infrazione, ma quando questo succede i sensi di colpa originati dall'amicizia e dalla fiducia reciproca e il senso di giustizia tendono a ristabilire l'ordinamento.

Inoltre, una società regolata da un pubblico senso di giustizia è intrinsecamente stabile: a parità di condizioni, le forze che giovano alla stabilità progrediscono (fino a un certo limite) con il passare del tempo. Questa stabilità intrinseca è la conseguenza del rapporto reciproco esistente fra le tre leggi psicologiche. La maggiore efficacia del funzionamento di una legge rafforza quello delle altre due. Quando la seconda legge, per esempio, spinge a legami affettivi più forti, il senso di giustizia acquisito tramite la terza legge viene rafforzato a causa del maggiore interesse per i beneficiari di istituzioni giuste. E nell'altra direzione, un più efficace senso di giustizia induce a più saldi propositi di fare la propria parte, e la consapevolezza di questo fatto origina sentimenti più intensi di amicizia e fiducia. Sembra, poi, che una più salda certezza del proprio valore personale e una più viva capacità per i sentimenti di solidarietà, prodotte dalle condizioni più favorevoli della prima legge, dovrebbero similmente intensificare gli effetti determinati dalle altre due leggi. Per contro, le persone che hanno sviluppato un senso di giustizia regolativo e hanno fiducia nella propria autostima hanno maggiori probabilità di curarsi dei propri figli con intenzioni rette. In questo modo le tre leggi psicologiche concorrono insieme a sostenere le istituzioni di una società bene-ordinata.

Non pare esistere alcun dubbio, quindi, che la giustizia come equità offra una concezione morale ragionevolmente stabile. Ma la decisione nella posizione originaria dipende da un confronto: a

parità di condizioni, la concezione preferita di giustizia è quella più stabile. Idealmente dovremmo confrontare la posizione contrattualista con tutte le sue concorrenti sotto questo aspetto, ma, come faccio spesso, considererò solo il principio di utilità. Per far questo, è opportuno ricordare tre elementi che fanno parte del funzionamento delle leggi psicologiche: vale a dire, un incondizionato interesse per il nostro bene, una lucida consapevolezza delle ragioni dei principi e degli ideali morali (con spiegazioni e istruzioni, e possibilità di dare giustificazioni precise e convincenti), e il riconoscimento che coloro che non vengono meno a questi precetti e ideali, e fanno la loro parte all'interno degli assetti sociali, accettano queste norme e rivelano nella loro vita e nel loro carattere forme di bene umano che suscitano la nostra ammirazione e la nostra stima (§70). Più questi tre elementi si realizzano e più è forte il risultante senso di giustizia. Il primo rafforza il senso del nostro valore personale incoraggiando la tendenza a rispondere nello stesso modo, il secondo illustra la concezione morale in modo che possa essere rapidamente compresa, e il terzo ne presenta l'adesione come attraente. La più stabile concezione di giustizia, di conseguenza, è presumibilmente quella comprensibile alla nostra ragione, congruente con il nostro bene e originata non dall'abnegazione, ma dall'affermazione di sé.

Diverse cose suggeriscono che il senso di giustizia corrispondente alla giustizia come equità è più forte del sentimento equivalente indotto dalle altre concezioni. In primo luogo, l'interesse incondizionato delle altre persone e delle istituzioni per il nostro bene è molto più profondo nella posizione contrattualista. Le restrizioni contenute nel principio di giustizia assicurano a ciascuno eguale libertà e ci garantiscono che le nostre pretese non saranno trascurate o superate nell'interesse di una più grande somma di benefici, fosse anche a favore di tutta la società. Dobbiamo soltanto tenere presenti le varie regole di priorità, e il significato del principio di differenza nella sua interpretazione kantiana (le persone non devono mai essere trattate come mezzi) e il suo rapporto con l'idea di fraternità (§§29, 17). Questi aspetti della giustizia come equità hanno l'effetto di migliorare il

funzionamento del principio di reciprocità. Come abbiamo osservato, una sollecitudine senza le minime riserve per il nostro bene e un più netto rifiuto da parte degli altri di approfittare del caso e degli accadimenti devono rafforzare la nostra autostima; e questo bene maggiore deve a sua volta determinare un più stretto rapporto di associazione con le persone e le istituzioni per mezzo di una risposta dello stesso tipo. Questi effetti sono più intensi che nel caso del principio di utilità e così i legami affettivi che ne derivano dovrebbero essere più forti.

Quest'idea è confermata dall'esame della società bene-ordinata associata al principio di utilità. In questo caso, le tre leggi psicologiche devono essere modificate. La seconda legge, per esempio, ora afferma che le persone tendono a sviluppare sentimenti di amicizia verso coloro che mostrano di fare la loro parte all'interno degli schemi di cooperazione ai quali si riconosce pubblicamente di massimizzare la somma dei vantaggi o il benessere medio (qualunque sia la versione adottata). In entrambi i casi la legge psicologica risultante non è plausibile come in precedenza. Supponiamo che certe istituzioni vengano adottate sulla base della pubblica consapevolezza che maggiori vantaggi di alcuni controbilanciano minori svantaggi di altri. Perché l'accettazione del principio di utilità da parte dei più fortunati dovrebbe suscitare nei meno avvantaggiati sentimenti di amicizia nei loro confronti? Una reazione del genere sarebbe infatti alquanto sorprendente, specialmente se coloro che si trovano in una situazione migliore hanno imposto le loro pretese sostenendo che una somma maggiore (o media) di prosperità deriverebbe dalla loro soddisfazione. In questo caso non è all'opera nessun principio di reciprocità e l'appello all'utilità può ingenerare solo sospetto. L'interesse che viene manifestato per tutte le persone considerando ciascuno come singolo (valutando egualmente l'utilità di ciascuno) è debole rispetto a quello espresso dai principi di giustizia. Così i legami affettivi che nascono in una società bene-ordinata regolata dal criterio di utilità è probabile che subiscano ampie variazioni tra un settore e l'altro della società. Alcuni gruppi possono acquisire un desiderio minimo, se non inesistente, di agire giustamente

(secondo la definizione data in base al principio di utilità) con una corrispondente perdita di stabilità.

In qualsiasi tipo di società bene-ordinata, naturalmente, l'intensità del senso di giustizia non sarà la stessa all'interno di tutti i gruppi sociali. Tuttavia per assicurare che vincoli reciproci tengano unita l'intera società, e tutti i suoi membri l'uno all'altro, è necessario adottare qualcosa di simile ai due principi di giustizia. È chiara la ragione per cui gli utilitaristi mettono in primo piano la capacità di simpatia. Coloro che non beneficiano della migliore situazione degli altri devono identificarsi con la somma maggiore (o media) di soddisfazione, altrimenti non avranno alcun desiderio di seguire il criterio di utilità. Tali inclinazioni altruistiche esistono sicuramente. Tuttavia è probabile che siano meno forti di quelle prodotte dalle tre leggi psicologiche formulate come principi di reciprocità; e una spiccata capacità per l'identificazione simpatetica sembra essere relativamente rara. Per questo motivo questi sentimenti forniscono un sostegno inferiore alla struttura di base della società. Inoltre, come abbiamo visto, l'adesione alla concezione utilitarista tende a essere dannosa per l'autostima di coloro che ci rimettono, in particolare quando sono già meno avvantaggiati (§29). È caratteristico della moralità autoritaria, se concepita come una moralità per l'ordine sociale nel suo complesso, richiedere abnegazione nell'interesse di un bene maggiore e disapprovare i valori individuali e le associazioni minori. Lo svuotamento individuale è giustificato da obiettivi più ampi. È probabile che questa dottrina incoraggi il disprezzo di sé con le sue conseguenze distruttive. Certo, gli utilitaristi non arrivano a questi estremi, ma è inevitabile che ci sia un effetto simile che indebolisce ulteriormente la capacità di simpatia e altera lo sviluppo dei legami affettivi.

In un sistema sociale regolato dalla giustizia come equità, invece, l'identificazione con il bene degli altri, e l'apprezzamento di ciò che essi fanno come elemento costitutivo del nostro stesso bene (§79), dovrebbero essere molto intensi. Ma ciò è possibile soltanto a causa della reciprocità già implicitamente contenuta nei principi di giustizia. Con la costante garanzia espressa da tali principi, le

persone svilupperanno un solido senso del loro valore personale che costituisce il fondamento dell'amore per il genere umano. Appellandosi direttamente alla capacità di simpatia come base di una condotta giusta in assenza della reciprocità, il principio di utilità non soltanto esige di più della giustizia come equità, ma dipende anche da inclinazioni più deboli e meno comuni. Due altri elementi incidono sull'intensità del senso di giustizia: la chiarezza della concezione morale e l'attrattiva dei suoi ideali. Esaminerò quest'ultima nel capitolo seguente, dove cercherò di dimostrare che la posizione contrattualista è più congruente con il nostro bene che non le sue concorrenti; e, assumendo già tale conclusione, viene offerto un ulteriore sostegno alle precedenti considerazioni. La maggior chiarezza dei principi di giustizia è già stata presa in esame (§49). Ho osservato che, confrontati con le dottrine teleologiche, i principi di giustizia definiscono una concezione molto chiara. Per contro, l'idea di massimizzare il benessere aggregato, oppure quella di conseguire la massima perfezione, è vaga e amorfa. È più semplice constatare quando le eguali libertà vengono violate e stabilire le deviazioni dal principio di differenza che decidere se un'ineguaglianza di trattamento aumenta il benessere sociale. La struttura più determinata dei due principi (e le varie regole di priorità) li presentano all'intelletto con maggiore nitidezza e in questo modo ne assicurano la persistenza nella mente. Le spiegazioni e le ragioni che vengono date di questi principi li rendono più facilmente comprensibili e accettabili; il comportamento che si pretende da noi è definito più chiaramente da criteri pubblicamente riconosciuti. Sotto tutti e tre gli aspetti, dunque, la posizione contrattualista sembra possedere maggiore stabilità.

È degno di nota il fatto che Mill sembra concordare con questa conclusione. Egli osserva che con il progresso della civiltà le persone sono sempre più convinte del fatto che la costituzione di una società di esseri umani è chiaramente impossibile su qualsiasi base che non tenga conto degli interessi di tutti. Il miglioramento delle istituzioni politiche elimina la contrapposizione degli interessi e le barriere e le ineguaglianze che spingono gli individui e le classi

a non rispettare le pretese reciproche. La conclusione naturale di questo sviluppo è una condizione della mente umana nella quale ciascuno si sente in unione con gli altri. Mill sostiene che, quando questo stato mentale è perfetto, suscita nell'individuo il desiderio di avere per se stesso soltanto quelle cose da cui traggono vantaggio anche gli altri. Una delle esigenze naturali di una persona è che ci sia armonia tra i suoi sentimenti e quelli dei suoi concittadini. Egli desidera essere sicuro che i suoi obiettivi e i loro non siano in contrapposizione, che egli non stia ostacolando il loro bene, ma favorendo ciò che essi realmente desiderano.²⁴

Il desiderio che descrive Mill è il desiderio di agire in base al principio di differenza (o a qualche criterio simile), e non il desiderio di agire in base al principio di utilità. Mill non si accorge di ciò; ma sembra riconoscere intuitivamente che una società perfettamente giusta nella quale gli obiettivi sono armonizzati in modo soddisfacente per tutti sarebbe una società che segue il concetto di reciprocità espresso dai principi di giustizia. Le sue osservazioni concordano con l'idea che una stabile concezione di giustizia che suscita nelle persone i sentimenti naturali di unità e solidarietà ha maggiori probabilità di includere questi principi che non lo standard utilitarista. E questa conclusione è confermata dalla spiegazione di Mill sulle origini del senso di giustizia, poiché egli pensa che tale sentimento derivi non solo dalla simpatia, ma anche dal naturale istinto all'autodifesa e dal desiderio di sicurezza.²⁵ Questa doppia origine suggerisce che, secondo lui, la giustizia bilancia l'altruismo e le pretese egoistiche e implica quindi la nozione di reciprocità. La dottrina contrattualista arriva allo stesso risultato, ma non tramite una valutazione ad hoc delle due tendenze contrastanti, bensì tramite una costruzione teorica che presenta come conclusione gli appropriati principi di reciprocità.

Discutendo della maggiore stabilità dei principi di giustizia ho assunto che certe leggi psicologiche siano vere o approssimativamente tali. Non mi occuperò oltre della questione della stabilità. Possiamo osservare, in ogni modo, che qualcuno potrebbe chiedere come mai gli esseri umani abbiano acquisito una natura come quella descritta da questi principi psicologici. La teoria

dell'evoluzione suggerisce che essa sia il risultato della selezione naturale; la capacità per il senso di giustizia e i sentimenti morali sarebbero un adattamento dell'umanità per conservare il suo posto nella natura. Come dicono gli etologi, i modelli comportamentali di una specie e i meccanismi psicologici del loro apprendimento, sono caratteristiche della specie come lo sono i tratti distintivi della sua struttura fisica; e l'evoluzione dei modelli di comportamento è la stessa di quella degli organi e della struttura ossea.²⁶ È evidente che per i membri di una specie che vive in gruppi sociali stabili la capacità di attenersi a ordinamenti di cooperazione equi e di sviluppare i sentimenti necessari al loro mantenimento è molto vantaggiosa, specialmente quando gli individui vivono a lungo e sono dipendenti l'uno dall'altro. Queste condizioni assicurano un gran numero di occasioni in cui l'adesione costante alla giustizia reciproca giova a tutte le parti.²⁷

Qui, comunque, la questione essenziale è se i principi di giustizia sono più vicini alla tendenza evolutiva di quanto non lo sia il principio di utilità. A prima vista sembrerebbe che se la selezione agisce sempre sugli individui e sulle loro linee genetiche, e se la capacità per le varie forme di comportamento morale ha una qualche base genetica, allora l'altruismo in senso stretto dovrebbe in generale essere limitato solo ai consanguinei e ai gruppi minori in cui ci si conosce tutti personalmente. In questi casi la buona volontà a sacrificarsi favorirebbe i discendenti e tenderebbe a essere selezionata. Nell'altro caso estremo, una società che avesse una forte predisposizione alla condotta supererogatoria nei suoi rapporti con le altre società metterebbe a repentaglio l'esistenza della propria cultura particolare e i suoi membri rischierebbero di essere sottomessi. Perciò si potrebbe supporre che la capacità di agire in base alle forme più universali di benevolenza razionale verrebbe probabilmente eliminata, mentre la capacità di seguire i principi di giustizia e il dovere naturale nei rapporti tra i gruppi e gli individui non consanguinei verrebbe favorita. Possiamo vedere anche come potrebbe evolvere il sistema dei sentimenti morali nella forma di tendenze a sostegno dei doveri naturali e di meccanismi stabilizzanti degli schemi giusti.²⁸ Se questa ipotesi è

corretta, allora, ancora una volta, i principi di giustizia hanno un fondamento più saldo.

Queste osservazioni non sono ragioni per giustificare la posizione contrattualista. I motivi fondamentali che sono alla base dei principi di giustizia sono già stati presentati. A questo punto stiamo semplicemente controllando se la concezione già adottata è praticabile e non invece tanto instabile che qualche altra alternativa possa essere migliore. Siamo arrivati alla seconda parte della discussione in cui ci chiediamo se il riconoscimento precedentemente fatto debba essere riesaminato (§25). Non affermo che la giustizia come equità è la concezione di giustizia più stabile. La capacità di comprensione necessaria per rispondere a questo interrogativo va ben oltre i primi lineamenti di teoria che ho fornito. La concezione riconosciuta come valida deve soltanto essere sufficientemente stabile.

77. Le basi dell'eguaglianza

Passo ora a esaminare le basi dell'eguaglianza, gli elementi distintivi degli esseri umani in virtù dei quali essi devono essere trattati conformemente ai principi di giustizia. Il nostro comportamento verso gli animali non è regolato da questi principi, o così si pensa generalmente. In base a quali ragioni facciamo distinzione tra genere umano e altri esseri viventi e consideriamo le restrizioni di giustizia valide soltanto nei nostri rapporti con le persone umane? Dobbiamo vedere che cosa determina il dominio di applicazione delle concezioni di giustizia.

Per chiarire, possiamo distinguere tre livelli ai quali si applica il concetto di eguaglianza. Il primo è quello dell'amministrazione delle istituzioni come sistemi pubblici di regole. In questo caso l'eguaglianza è essenzialmente la giustizia come rispetto della norma [*regularity*]. Implica l'applicazione imparziale e l'interpretazione coerente delle norme in conformità con massime quali quelle di trattare nello stesso modo casi simili (definiti in base a leggi e a precedenti) e così via (§38). L'eguaglianza a questo livello

è l'elemento meno controverso dell'idea di giustizia suggerita dal senso comune.²⁹ La seconda e assai più difficile applicazione dell'eguaglianza si rivolge alla reale struttura delle istituzioni. Qui il significato di eguaglianza è specificato dai principi di giustizia che richiedono che a tutte le persone vengano assegnati eguali diritti fondamentali. Gli animali ne sono, presumibilmente, esclusi; essi godono di una qualche protezione, certamente, ma il loro stato non è quello degli esseri umani. Questa conclusione, però, resta ancora senza una spiegazione. Dobbiamo ancora considerare quali sono gli esseri ai quali spettano le garanzie di giustizia. Questo fatto ci impone di passare al terzo livello, dove nasce il problema dell'eguaglianza.

La risposta spontanea sembra essere che sono proprio le persone morali ad avere diritto a una giustizia eguale. Due caratteristiche distinguono le persone morali: in primo luogo, sono in grado di avere (e si presume che abbiano) una concezione del loro bene (espressa da un piano razionale di vita); e, in secondo luogo, sono in grado di avere (e si presume che lo acquisiscano) un senso di giustizia, un desiderio normalmente efficace di applicare e di agire in base a principi di giustizia, almeno in una certa misura. Usiamo la descrizione delle persone nella posizione originaria per stabilire a quale genere di esseri si applicano i principi scelti. Dopotutto, si suppone che le parti adottino questi criteri per regolare le loro comuni istituzioni e la condotta da seguire tra loro; e la descrizione della loro natura si inserisce nel ragionamento in base al quale vengono scelti questi principi. Così giustizia eguale spetta a coloro che hanno la capacità di partecipare e di agire secondo la comprensione pubblica della situazione iniziale. Dovremmo osservare che la personalità morale viene qui definita come una potenzialità che viene di solito realizzata a suo tempo. È questa potenzialità che fa intervenire le pretese di giustizia. Tornerò su questo punto più avanti.

Vediamo, dunque, che la capacità di personalità morale è una condizione sufficiente per avere diritto alla giustizia eguale.³⁰ Non si richiede niente di più del minimo essenziale. Lascero da parte la questione se la personalità morale sia anche una condizione

necessaria. Presumo che la capacità di un senso di giustizia sia posseduta dalla stragrande maggioranza dell'umanità, e per tale motivo questo interrogativo non fa nascere un serio problema pratico. La cosa essenziale è che la personalità morale sia sufficiente a far sì che un individuo sia soggetto di pretese. Non credo sia sbagliato supporre che la condizione sufficiente sia sempre soddisfatta. Anche se la capacità fosse necessaria, sarebbe imprudente in pratica negare la giustizia su questa base. Il rischio per le istituzioni giuste sarebbe troppo grande.

Bisogna far rilevare che la condizione sufficiente per avere eguale giustizia, cioè la capacità di personalità morale, non è affatto rigorosa. Quando qualcuno è privo della potenzialità necessaria, o dalla nascita o per motivi accidentali, questo fatto è considerato o un difetto o una privazione. Non c'è nessuna razza, o gruppo riconosciuto di esseri umani, che siano privi di questo attributo. Soltanto individui isolati mancano di questa capacità, o della sua realizzazione in misura minima, e ciò è la conseguenza di circostanze sociali ingiuste o impoverite, o di fatti contingenti fortuiti. Inoltre, anche se gli individui hanno capacità variabili per il senso di giustizia, questo fatto non costituisce una ragione per privare quelli che hanno una capacità inferiore della completa protezione della giustizia. Una volta soddisfatto un certo minimo, una persona ha diritto alla libertà eguale alla pari con ciascuna altra. Una maggiore capacità di senso di giustizia, dimostrata, per esempio, da una maggiore abilità e facilità nell'applicare i principi di giustizia e nel dirimere le controversie in casi particolari, è una qualità naturale come qualsiasi altra abilità. I vantaggi particolari di cui una persona beneficia esercitandola devono essere regolati dal principio di differenza. Così, se alcuni possiedono in grado superiore le virtù di giudizio, come l'imparzialità e l'integrità che occorrono se si occupano certe posizioni, possono giustamente avere qualsiasi beneficio debba essere annesso a queste cariche. Tuttavia tali differenze non incidono sull'applicazione del principio dell'eguale libertà. È stato detto, a volte, che i diritti e le libertà fondamentali dovrebbero variare con la capacità, ma la giustizia come equità lo nega: a condizione che sia soddisfatto il minimo per

la personalità morale, a una persona spettano tutte le garanzie di giustizia.

Questa descrizione della base dell'eguaglianza richiede qualche commento. Come prima cosa, si può obiettare che l'eguaglianza non può dipendere dalle qualità naturali. Non esiste alcuna caratteristica naturale rispetto alla quale tutti gli esseri umani sono uguali, che cioè ciascuno ha (o che molti, in numero sufficiente, hanno) nella stessa misura. Potrebbe sembrare che, se vogliamo sostenere una teoria dell'eguaglianza, dobbiamo spiegarla in un altro modo, e cioè come un principio procedurale puro. In questo modo dire che gli esseri umani sono eguali è dire che nessuno ha diritto a un trattamento preferenziale in assenza di ragioni convincenti. L'onere della prova favorisce l'eguaglianza: definisce la presunzione procedurale che tutti devono essere trattati allo stesso modo. Le deviazioni dall'eguaglianza di trattamento devono in ciascun caso essere difese e giudicate imparzialmente in base allo stesso sistema di principi validi per tutti; si ritiene che l'eguaglianza essenziale sia l'eguaglianza di considerazione.

Questa interpretazione procedurale presenta parecchie difficoltà.³¹ Per un verso, non è niente di più della massima di trattare casi simili in modo simile applicata al più alto livello, unitamente all'assegnazione dell'onere della prova. L'eguaglianza di considerazione non pone restrizioni ai motivi che possono essere adottati per giustificare le ineguaglianze. Non c'è alcuna garanzia di una sostanziale eguaglianza di trattamento, dal momento che la schiavitù e il sistema castale (per citare i casi estremi) possono soddisfare questa concezione. L'autentica garanzia di eguaglianza sta nel contenuto dei principi di giustizia e non in queste presunzioni procedurali. L'attribuzione dell'onere della prova non è sufficiente. Ma poi, anche se l'interpretazione procedurale imponesse alle istituzioni delle autentiche restrizioni, rimane sempre la questione del perché dovremmo seguire la procedura in certi casi e non in altri. Sicuramente essa vale per creature che appartengono a qualche classe, ma a quale? Continuiamo ad avere bisogno di una base naturale per l'eguaglianza per identificare

questa classe.

Inoltre, fondare l'eguaglianza sulle capacità naturali non è incompatibile con una posizione egualitaria. Tutto quello che dobbiamo fare è scegliere (come la chiamerò) una proprietà di campo [*range property*] e concedere eguale giustizia a coloro che soddisfano le sue condizioni. Per esempio la proprietà di essere interni a un cerchio unitario è una proprietà di campo dei punti di un piano. Tutti i punti di questo cerchio hanno questa proprietà anche se le loro coordinate variano all'interno di un certo intervallo. Ed essi hanno questa proprietà in misura eguale, poiché nessun punto interno a un cerchio è più o meno interno a esso di qualsiasi altro punto interno. Ora, è la concezione di giustizia che stabilisce se esiste un'adeguata proprietà di campo per decidere sotto quale riguardo gli esseri umani devono essere considerati eguali. Ma la descrizione delle parti nella posizione originaria individua tale proprietà, e i principi di giustizia ci garantiscono che qualsiasi variazione delle capacità all'interno del campo deve essere considerata come qualunque altra qualità naturale. Non ci sono ostacoli che impediscono di pensare che una capacità naturale costituisca la base dell'eguaglianza.

Come può, dunque, sembrare credibile che fondare l'eguaglianza sulle qualità naturali sia una minaccia per la giustizia eguale? La nozione di proprietà di campo è troppo evidente per essere trascurata. Deve esserci una spiegazione più profonda. La risposta a mio avviso è che spesso una teoria teleologica è data per scontata. Così, se la cosa giusta da fare è massimizzare il saldo netto di soddisfazione, diciamo, allora i diritti e i doveri devono essere assegnati in modo da conseguire questo fine. Tra gli aspetti rilevanti del problema ci sono le diverse abilità produttive degli uomini e le diverse capacità di soddisfazione. Può accadere che la massimizzazione del benessere aggregato richieda un adattamento dei diritti fondamentali alle variazioni di questi elementi. Naturalmente, date le assunzioni standard dell'utilitarismo, esiste una tendenza all'eguaglianza. In entrambi i casi la cosa importante, comunque, è che la base naturale corretta e l'assegnazione appropriata dei diritti dipendono dal principio di utilità. È il

contenuto della dottrina etica, e il fatto che si tratta di un concetto di massimizzazione, a permettere che le variazioni delle capacità giustifichino diritti fondamentali ineguali, e non l'idea che l'eguaglianza è fondata sulle qualità naturali. Un'analisi del perfezionismo ci porterebbe, credo, alla medesima conclusione. Ma la giustizia come equità non è una teoria della massimizzazione. Noi non siamo rivolti a una ricerca delle differenze nelle caratteristiche naturali che incidono su ciò che si deve massimizzare, e che perciò servono come possibili motivi per stabilire gradi diversi di cittadinanza. Anche se concordiamo con molte teorie teleologiche sulla pertinenza delle qualità naturali, la posizione contrattualista ha bisogno di presupposti molto più deboli sulla loro distribuzione per stabilire diritti eguali. È sufficiente che sia soddisfatto generalmente un certo minimo.

Dovremmo sottolineare brevemente diversi altri punti. In primo luogo, la concezione di personalità morale e il minimo necessario possono spesso presentare delle difficoltà. Molti concetti sono vaghi in una certa misura, ed è probabile che quello di personalità morale lo sia in particolar modo. Ma questi argomenti si discutono meglio, penso, nel contesto di problemi morali definiti. La natura della questione specifica e la struttura dei fatti generali disponibili possono suggerire una maniera proficua di risolverli. In ogni caso, non bisogna confondere l'indeterminatezza di una concezione di giustizia con la tesi che i diritti fondamentali debbano variare al variare delle capacità naturali.

Ho detto che i requisiti minimali che definiscono la personalità morale si riferiscono alla capacità e non alla sua realizzazione. Un essere che possieda questa capacità, più o meno sviluppata che sia, deve avere la completa protezione dei principi di giustizia. Dal momento che si pensa che i neonati e i bambini abbiano diritti fondamentali (esercitati normalmente a nome loro dai genitori e dai superiori), questa interpretazione delle condizioni richieste sembra necessaria per corrispondere ai nostri giudizi ponderati. Inoltre, considerare la potenzialità come sufficiente si accorda con la natura ipotetica della posizione originaria e con l'idea che, per quanto possibile, la scelta dei principi non dovrebbe

essere influenzata da fattori arbitrari contingenti. Perciò è ragionevole dire che a coloro che potrebbero partecipare all'accordo iniziale, se non fosse per circostanze fortuite, è assicurata eguale giustizia.

Naturalmente, niente di ciò rappresenta un argomento vero e proprio. Non ho esposto le premesse dalle quali deriva questa conclusione, come ho cercato di fare con la scelta delle concezioni di giustizia nella posizione originaria, anche se in maniera non molto rigorosa. Né ho cercato di dimostrare che le caratteristiche delle parti devono essere usate come base dell'eguaglianza. Questa interpretazione sembra piuttosto essere il naturale completamento della giustizia come equità. Una discussione completa si occuperebbe dei diversi casi particolari di mancanza di capacità. Ho già fatto qualche breve osservazione su quella dei bambini in relazione al paternalismo (§39). Il problema di quelli che hanno temporaneamente perso la loro capacità effettiva, per disgrazia, a seguito di un incidente o di stress mentale, può essere visto in maniera simile. Ma il problema di coloro più o meno permanentemente privati di personalità morale può presentare delle difficoltà. Non posso analizzarlo qui, ma presumo che la descrizione dell'eguaglianza non ne sarebbe influenzata in maniera sostanziale.

Vorrei concludere questo paragrafo con qualche osservazione generale. In primo luogo, la semplicità della posizione contrattualista delle basi dell'eguaglianza merita di essere sottolineata. La capacità minima di senso di giustizia assicura che ciascuno abbia eguali diritti. Le pretese di tutti devono essere giudicate in base ai principi di giustizia. L'eguaglianza è sostenuta dai fatti di ordine generale della natura e non semplicemente da una regola procedurale priva di una forza effettiva. Né l'eguaglianza presuppone un accertamento del valore intrinseco delle persone, o una valutazione comparativa delle loro concezioni del bene. A chi è capace di giustizia spetta giustizia.

I vantaggi di queste semplici proposte diventano più evidenti quando si esaminano altre descrizioni dell'eguaglianza. Qualcuno potrebbe pensare, per esempio, che eguale giustizia significhi che la

società deve contribuire nella stessa proporzione alla realizzazione della vita migliore di cui ciascuno è capace.³² A prima vista questa può sembrare una proposta suggestiva. Presenta però serie difficoltà. Richiede non soltanto un metodo di valutazione della bontà relativa dei piani di vita, ma presuppone anche un modo per calcolare ciò che vale come un eguale contributo proporzionato a persone con differenti concezioni del loro bene. I problemi nell'applicazione di questo standard sono evidenti. Una difficoltà ancora più importante è rappresentata dal fatto che la maggiore abilità di qualcuno possa dargli maggior titolo a usare le risorse sociali indipendentemente da vantaggi compensativi per gli altri. Bisogna assumere che le variazioni delle qualità naturali incideranno su ciò che è indispensabile per fornire eguale assistenza proporzionata a coloro che hanno piani di vita diversi. Ma oltre a violare il principio del reciproco vantaggio, questa concezione di eguaglianza significa che la forza delle pretese delle persone è direttamente influenzata dalla distribuzione delle capacità naturali, e quindi da fattori contingenti arbitrari da un punto di vista morale. La base dell'eguaglianza nella giustizia come equità sfugge a queste obiezioni. L'unico fattore contingente determinante è quello di avere o meno la capacità di un senso di giustizia. Con il fatto che spetta giustizia a chi, a sua volta, è capace di giustizia, il principio di reciprocità è soddisfatto al livello più alto.

Un'altra osservazione è che ora possiamo conciliare in modo più completo due concezioni di eguaglianza. Alcuni autori hanno distinto l'eguaglianza in relazione alla distribuzione di certi beni, alcuni dei quali, quasi certamente, conferiranno maggior prestigio o status ai più favoriti, e l'eguaglianza che si riferisce al rispetto che si deve alle persone indipendentemente dalla loro posizione sociale.³³ L'eguaglianza del primo tipo è definita dal secondo principio di giustizia, che regola la struttura delle organizzazioni e le quote distributive in modo che la cooperazione sociale sia insieme efficiente ed equa. Ma l'eguaglianza del secondo tipo è fondamentale. È definita dal primo principio di giustizia e dai doveri naturali quali quello del reciproco rispetto; esso è dovuto

agli esseri umani in quanto persone morali. La base naturale dell'eguaglianza spiega il suo significato più profondo. La priorità del primo principio rispetto al secondo ci permette di evitare di controbilanciare ad hoc queste concezioni di giustizia, mentre il ragionamento, fatto dal punto di vista della posizione originaria, mostra come si attua tale priorità (§82).

L'applicazione coerente del principio di equa opportunità esige che si giudichino le persone senza subire l'influenza della loro posizione sociale.³⁴ Ma fino a che punto dovrebbe arrivare questa tendenza? Sembra che anche quando l'equa opportunità (come è stata definita) è soddisfatta, la famiglia determinerà possibilità ineguali tra gli individui (§46). Dobbiamo abolire la famiglia, allora? Presa da sola e conferendole una certa preminenza, l'idea dell'equa opportunità spinge in questa direzione. Ma nel contesto della teoria della giustizia nel suo complesso, c'è assai meno bisogno di prendere questa strada. Il riconoscimento del principio di differenza ridefinisce le ragioni delle ineguaglianze sociali come concepite nel sistema di eguaglianza liberale: e quando viene dato il peso appropriato al principio di fraternità e a quello di riparazione, la distribuzione delle qualità e i fattori contingenti delle circostanze sociali possono essere accettati con maggiore facilità. Siamo più propensi a soffermarci sulla nostra buona sorte ora che queste differenze sono concepite a servizio del nostro vantaggio, invece di deprimerci all'idea di come avremmo potuto stare meglio se avessimo avuto fortuna come gli altri e se solo tutte le barriere sociali fossero state eliminate. La concezione di giustizia, se fosse realmente efficace e pubblicamente riconosciuta come tale, sembra avere più probabilità delle sue concorrenti di trasformare la nostra prospettiva del mondo sociale e di riconciliarci con le disposizioni dell'ordine naturale e con le condizioni della vita umana.

Da ultimo, dovremmo ricordare quali sono i limiti di una teoria della giustizia. Non soltanto vengono lasciati da parte molti aspetti della moralità, ma non viene data alcuna indicazione su quale sia la giusta condotta verso gli animali e il resto della natura. Una concezione di giustizia non è che una parte di una visione morale. Anche se non ho sostenuto che la capacità per un senso di

giustizia è necessaria affinché ci sia dovuta giustizia, sembra in effetti che non siamo obbligati a rendere giustizia in modo rigoroso alle creature che mancano di questa capacità. Ma questo non vuol dire che non si abbiano obblighi di nessun tipo nei loro confronti né che non ne esistano nel nostro rapporto con l'ordine naturale. È sicuramente un male essere crudeli con gli animali e la distruzione di una intera specie può essere un danno gravissimo. La capacità per i sentimenti di piacere e di sofferenza e le forme di vita di cui sono capaci gli animali chiaramente ci impongono doveri di compassione e di umanità nei loro riguardi. Non tenterò di spiegare queste convinzioni. Esse sono estranee all'ambito della teoria della giustizia, e non sembra possibile estendere la dottrina contrattualista in modo da comprenderle in modo naturale. Una corretta concezione dei nostri rapporti con gli animali e con la natura sembrerebbe dipendere da una teoria dell'ordine naturale e del nostro posto all'interno di quest'ordine. Uno dei compiti della metafisica è di elaborare una visione del mondo che sia adeguata a questo scopo; essa dovrebbe individuare e sistematizzare le verità decisive che riguardano tali questioni. È impossibile dire fino a che punto la giustizia come equità dovrà essere rivista per essere inserita in questa teoria più ampia. Ma mi sembra ragionevole sperare che, se essa è valida come descrizione della giustizia tra le persone, non può essere eccessivamente in errore quando vengono presi in considerazione questi rapporti più generali.

¹ Ne consegue che espedienti come la nobile bugia di Platone in *La Repubblica*, libro III, 414-415, vengono esclusi, alla stessa stregua del patrocínio della religione (quando non è creduta) per rafforzare un sistema sociale che altrimenti non potrebbe sopravvivere, come fa il Grande Inquisitore in *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij.

² Mentre Bentham viene visto a volte come un egoista

psicologico, non è così nell'interpretazione di J. Viner, *Bentham and J.S. Mill: The Utilitarian Background* (1949), ristampato in *The Long View and the Short*, Free Press, Glencoe (Ill.) 1958; vedi pp. 312-314. Viner ci dà anche quella che deve essere la lettura corretta della concezione di Bentham del ruolo del legislatore (pp. 316-319).

³ Per i concetti di equilibrio e di stabilità applicati ai sistemi, vedi, per esempio, W.R. Ashby, *Design for a Brain*, 2 ed. riveduta, Chapman and Hall, London 1960, capp. 2-4, 19-20; tr. it. *Progetto per un cervello*, Bompiani, Milano 1970. Il concetto di stabilità che uso è in realtà quello di quasi-stabilità: se un equilibrio è stabile, allora tutte le variabili ritornano ai loro valori di equilibrio dopo che una causa esterna ha allontanato il sistema dal suo equilibrio; un equilibrio quasi-stabile è un equilibrio nel quale solo alcune variabili ritornano alla loro configurazione di equilibrio. Per questa definizione, vedi H. Leibenstein, *Economic Backwardness and Economic Growth*, John Wiley and Sons, New York 1957, p. 18. Una società bene-ordinata è quasi-stabile rispetto alla giustizia delle sue istituzioni e al senso di giustizia necessario al mantenimento di questa condizione. Quando invece un cambiamento delle circostanze sociali fa sì che le sue istituzioni non siano più giuste, esse vengono riformate a tempo debito, come la situazione richiede, e la giustizia viene ristabilita.

⁴ Questo sommario quadro dell'apprendimento morale deriva da J. Mill, dal paragrafo del *Fragment on Mackintosh* che J.S. Mill incluse in una nota al cap. XXXIII di *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (1869) del padre. Il brano è riportato in *J.S. Mill Ethical Writings*, a cura di J.B. Schneewind, Collier Books, New York 1965, pp. 259-270. Per una descrizione della teoria dell'apprendimento sociale, vedi A. Bandura, *Principles of Behavior Modification*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1969. Per un'indagine recente sull'apprendimento morale, vedi R. Brown, *Social Psychology*, The Free Press, New York 1965, cap. VIII; e L. Hoffman, *Moral Development*, in *Carmichael's Manual of Psychology*, a cura di P.H. Mussen, John Wiley and Sons, New York 1970³, vol. 2, cap. 23; le pp. 282-332 riguardano la teoria dell'apprendimento sociale.

⁵ Per un'esposizione della teoria freudiana dell'apprendimento morale vedi R. Brown, *Social Psychology*, cit., pp. 350-381; vedi anche R. Fletcher, *Instinct in Man*, International Universities Press, New York 1957, cap. VI, in particolare pp. 226-234.

⁶ Per J.-J. Rousseau, vedi *Émile*, tr. ingl. di B. Foxley, J.M. Dent and Sons, London 1908, in particolare pp. 46-66 (libro II), 172-196, 244-258 (libro IV); tr. it. *Emilio*, La Scuola, Brescia 1965; per I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., parte II, *Dottrina del metodo della ragion pura pratica*; e per J.S. Mill la citazione alla n. 7. Per J. Piaget, vedi *The Moral Judgment of the Child*, tr. ingl. di Marjorie Gabain, Kegan Paul, Trench, Trubner, London 1932; tr. it. *Il giudizio morale nel fanciullo*, Giunti-Barbera, Firenze 1972. Un ulteriore sviluppo di questo tipo di approccio lo si trova in L. Kohlberg, *The Development of Children's Orientation toward a Moral Order: 1. Sequence in the Development of Moral Thought*, in "Vita Humana", vol. 6, 1963, e *Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization*, in *Handbook of Socialization Theory and Research*, a cura di D.A. Goslin, Rand McNally, Chicago 1969, cap. VI. Per una critica, vedi M.L. Hoffman, *Moral Development*, cit., pp. 264-275 (su Piaget), pp. 276-281 (su Kohlberg).

⁷ Sul punto di vista di Mill, vedi *Utilitarianism*, cit., capp. III e V, parti 16-25; tr. it. cit.; *On Liberty*, cit., cap. III, parte 10; tr. it. cit. e *Ethical Writings*, cit., pp. 257-259.

⁸ Mi sono rifatto a diverse fonti per la visione dello sviluppo morale nei §§70-72, formulata in modo da inserirsi nella teoria della giustizia. L'idea delle tre fasi il cui contenuto è dato da massime, ideali di ruoli e principi è simile a quella di W. McDougall, *An Introduction to Social Psychology*, Methuen, London 1908, capp. VII-VIII. *The Moral Judgment of the Child* di Jean Piaget mi ha suggerito la differenza tra la moralità autoritaria e la moralità associativa e dei principi, e buona parte della descrizione di queste fasi. Vedi anche l'ulteriore elaborazione di L. Kohlberg di questo tipo di teoria nei rimandi citati nella nota 6, in particolare le pp. 369-389, riguardo alle sue sei fasi. Verso la fine del §75 noto alcune delle differenze esistenti tra le opinioni da me esposte e quelle di questi autori. Riguardo alla teoria di Kohlberg, dovrei aggiungere

che penso che la moralità associativa sia equivalente, in larga parte, alle sue fasi da 3 a 5. Lo sviluppo in questa è dato dall'essere capaci di assumere ruoli più complessi, impegnativi e generali. Ma, cosa più importante, assumo che la fase finale, la moralità dei principi, può avere contenuti diversi dati da una qualsiasi delle dottrine filosofiche tradizionali che abbiamo discusso. È vero che sostengo che la teoria della giustizia è superiore ed elaboro la teoria psicologica basandomi su questo presupposto; ma tale superiorità è una questione filosofica e non può, credo, essere stabilita dalla teoria psicologica dello sviluppo soltanto.

⁹ La formulazione di questa legge psicologica è derivata da J.-J. Rousseau, *Émile*, cit., p. 174; tr. it. cit. Rousseau dice che mentre fin dall'inizio ci attira ciò che contribuisce alla nostra conservazione, questo attaccamento è del tutto inconscio e istintivo. "Ce qui transforme cet instinct en sentiment, l'attachement en amour, l'aversion en haine, c'est l'intention manifestée de nous nuire ou de nous être utile."

¹⁰ Qui mi rifaccio, adattandolo, a *Moral Values and Behavior in Childhood*, di E.E. Maccoby, in *Socialization and Society*, a cura di J.A. Clausen, Little, Brown, Boston 1968, e M.L. Hoffman, *Moral Development*, cit., pp. 282-319.

¹¹ Devo le osservazioni che seguono a J. Flavell, *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children*, John Wiley and Sons, New York 1968, pp. 208-211. Vedi anche G.H. Mead, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago 1934, pp. 135-164; tr. it. *Mente, sé, società*, Giunti, Firenze 1966.

¹² Per una discussione su questi punti, vedi R. Brown, *Social Psychology*, cit., pp. 239-244.

¹³ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, cit., p. 501.

¹⁴ Su questo punto, vedi G.C. Field, *Moral Theory*, cit., pp. 135 sgg., 141 sgg.

¹⁵ Per la nozione di puro atto di coscienza, vedi W.D. Ross, *The Right and the Good*, cit., pp. 157-160, e *The Foundations of Ethics*, cit., pp. 205 sgg. Ho preso da J.N. Findlay, *Values and Intentions*, cit., pp. 213 sgg., l'idea che in base a questo concetto il giusto sia una preferenza arbitraria.

¹⁶ Per questa descrizione degli aspetti della moralità di supererogazione mi sono rifatto a J.O. Urmson, *Saints and Heroes*, in *Essays in Moral Philosophy*, cit. Il concetto di dominio di sé è preso da A. Smith, *The Theory of the Moral Sentiments*, parte VI, par. III, che si può trovare in *Adam Smith's Moral and Political Philosophy*, a cura di H.W. Schneider, Hafner, New York 1948, pp. 51-77.

¹⁷ Questi problemi sono suggeriti dall'applicazione al concetto di stati d'animo morali del genere di ricerca portata avanti da L. Wittgenstein in *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford 1953; tr. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967. Vedi anche, per esempio, G.E.M. Anscombe, *Pretending*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", supp. vol. 32, 1958, pp. 285-289; Ph. Foot, *Moral Beliefs*, cit., pp. 86-89; e G. Pitcher, *On Approval*, in "Philosophical Review", vol. 67, 1958. Vedi anche B.A.O. Williams, *Morality and the Emotions, Inaugural Lecture*, Bedford College, University of London 1965. Una difficoltà può essere rappresentata nella teoria emotivista dell'etica presentata da C.L. Stevenson in *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1944; tr. it. *Etica e linguaggio*, Longanesi, Milano 1962, dal fatto che essa non è in grado di individuare e distinguere gli stati d'animo morali da quelli non morali. Per una discussione su questo punto, vedi W.P. Alston, *Moral Attitudes and Moral Judgments*, in "Nous", vol. 2, 1968.

¹⁸ Devo molto a David Sachs per la trattazione esposta in questo paragrafo e per quella dell'argomento delle emozioni morali in generale.

¹⁹ Su questo punto, vedi A.F. Shand, *The Foundation of Character*, Macmillan, London, 1920², pp. 55.

²⁰ J.S. Mill osserva in *On Liberty*, cap. III, parte 10; tr. it. cit., che mentre l'essere vincolati a severe regole di giustizia nell'interesse degli altri sviluppa la parte sociale della nostra natura, ed è perciò compatibile con il nostro benessere, l'essere limitati in modi che non favoriscono il loro bene, ma solo per non provocare dispiacere altrui, soffoca la nostra natura se si accettano queste regole.

²¹ Per esempi di leggi (o tendenze) di questo tipo, vedi G.C. Romans, *The Human Group*, Harcourt, Brace, New York 1950, pp. 243, 247, 249, 251. In un volume successivo, comunque, egli introduce esplicitamente la nozione di giustizia: vedi *Social Behavior: Its Elementary Forms*, Harcourt, Brace and World, New York 1961, pp. 295 sgg., che applica la teoria sviluppata, pp. 232-264; tr. it. *Forme elementari del comportamento sociale*, Franco Angeli, Milano 1975.

²² Per rimandi a questa teoria della democrazia, vedi §31, n. 2, e §54, n. 18. Naturalmente, coloro che hanno sviluppato questa teoria sono consapevoli di una simile limitazione. Vedi, per esempio, A. Downs, *The Public Interest: Its Meaning in a Democracy*, in "Social Research", vol. 29, 1962.

²³ Vedi R. Brown, *Social Psychology*, cit., pp. 411 sgg.

²⁴ J.S. Mill, *Utilitarianism*, cit., cap. III, parti 10-11; tr. it. cit.

²⁵ Ivi, cap. IV, parti 16-25.

²⁶ Vedi K. Lorenz, *Introduzione* al libro di Ch. Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, University of Chicago Press, Chicago 1965, pp. XII-XIII.

²⁷ I biologi non sempre distinguono tra altruismo e altri tipi di condotta morale. Numerose volte il comportamento è classificato o altruistico o egoistico. Ma non è questo il caso, a ogni modo, di R.B. Trivers, *Evolution of Reciprocal Altruism*, in "Quarterly Review of Biology", vol. 46, 1971. Egli stabilisce una distinzione tra altruismo e altruismo reciproco (o ciò che io preferirei chiamare semplicemente reciprocità). Il secondo è l'equivalente biologico delle virtù cooperative dell'equità e della buona fede. Trivers esamina le condizioni naturali e i vantaggi selettivi della reciprocità e le capacità che la sostengono. Vedi anche G.C. Williams, *Adaptation and Natural Selection*, Princeton University Press, Princeton 1966, pp. 93-96, 113, 195-197, 247. Per una discussione sul mutualismo tra le specie, vedi I. Eibl-Eibesfeldt, *Ethology*, tr. ingl. di Erich Klinghammer, Holt, Rinehart and Winston, New York 1970, pp. 146 sgg., 292-302.

²⁸ Su quest'ultimo punto, vedi R.B. Trivers, *Evolution of Reciprocal Altruism*, cit., pp. 47-54.

²⁹ Vedi H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, cit., p. 496.

³⁰ Questo fatto può essere usato per interpretare il concetto di diritti naturali. Esso spiega, per un verso, perché è appropriato chiamare con questo nome i diritti che la giustizia protegge. Queste pretese dipendono unicamente da certe qualità naturali la presenza delle quali può essere constatata dalla ragione naturale procedendo con metodi di ricerca suggeriti dal senso comune. L'esistenza di tali qualità e delle pretese basate su di esse viene stabilita indipendentemente dalle convenzioni sociali e dalle norme legali. La proprietà del termine "naturale" è che esso suggerisce il contrasto esistente tra i diritti individuati dalla teoria della giustizia e i diritti definiti dalla legge e dalla consuetudine. Ma oltre a ciò, il concetto dei diritti naturali contiene l'idea che questi diritti sono assegnati in prima istanza alle persone e che a essi viene dato un peso particolare. Le pretese facilmente messe da parte per altri valori non sono diritti naturali. I diritti affermati dal primo principio possiedono entrambe queste caratteristiche in considerazione delle regole di priorità. In questo modo la giustizia come equità ha i contrassegni caratteristici di una teoria dei diritti naturali. Essa non soltanto fonda diritti fondamentali su qualità naturali e distingue la loro base dalle norme sociali, ma assegna i diritti alle persone in rispetto di principi di giustizia eguale, avendo tali principi una forza particolare sulla quale normalmente altri valori non possono trionfare. Sebbene i diritti specifici non siano assoluti, il sistema di eguale libertà è assoluto da un punto di vista pratico in condizioni favorevoli.

³¹ Per una discussione di tali difficoltà, vedi S.I. Benn, *Egalitarianism and the Equal Consideration of Interests*, in *Nomos IX: Equality*, cit., pp. 62-64; e W.K. Frankena, *Some Beliefs about Justice*, The Lindley Lecture, The University of Kansas, 1966, pp. 16 sgg.

³² Riguardo a questa idea, vedi W.K. Frankena, *Some Beliefs about Justice*, cit., pp. 14 sgg.; e J.N. Findlay, *Values and Intentions*, cit., pp. 301 sgg.

³³ Vedi B.A.O. Williams, *The Idea of Equality*, cit., pp. 129-131; e W.G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice*, Routledge

and Kegan Paul, London 1966, pp. 274-284; tr. it. *Ineguaglianza e coscienza sociale. L'idea di giustizia sociale nelle classi lavoratrici*, Einaudi, Torino 1972.

³⁴ Vedi B.A.O. Williams, *The Idea of Equality*, cit., pp. 125-129.

Capitolo IX.

Il bene della giustizia

In questo capitolo considero la seconda e ultima parte del problema della stabilità. Essa riguarda il problema della congruenza tra la giustizia come equità e la bontà come razionalità. Rimane da mostrare che, date le circostanze di una società bene-ordinata, i piani di vita razionali di una persona sostengono e confermano il suo senso di giustizia. Affronterò questo problema discutendo prima i vari requisiti di una società bene-ordinata, e successivamente i modi in cui i suoi assetti giusti contribuiscono al bene dei suoi membri. Osserverò quindi in primo luogo che una simile società permette l'autonomia delle persone e l'obiettività dei loro giudizi di giusto e di giustizia. Indicherò successivamente il modo in cui la giustizia si combina con l'ideale dell'unione sociale, riduce la propensione all'invidia e al risentimento, e definisce un equilibrio in cui si realizza la priorità della libertà. Da ultimo tenterò, per mezzo di un esame del contrasto tra la giustizia come equità e l'utilitarismo edonistico, di mostrare in che modo le istituzioni giuste garantiscono l'unità dell'io e mettono gli esseri umani in grado di esprimere la propria natura di persone morali libere ed eguali. Considerando questi tratti caratteristici nel loro complesso, sostengo quindi che in una società bene-ordinata un senso di giustizia effettivo fa parte del bene di una persona, di modo che le tendenze verso l'instabilità vengono tenute sotto controllo, se non addirittura eliminate.

78. Autonomia e obiettività

Prima di trattare le varie caratteristiche di una società bene-ordinata, vorrei sottolineare il fatto che mi occupo del problema della congruenza soltanto per questa forma sociale. Continuiamo quindi a limitarci alla teoria dell'osservanza rigorosa. Questo caso è il primo da sottoporre a esame, perché, se la congruenza fallisce nel caso di una società bene-ordinata, sembra destinata a fallire in tutti gli altri casi. D'altra parte, nemmeno in questo caso, la congruenza tra il giusto e il bene è una conclusione scontata. Questa relazione, infatti, implica che i membri di una società bene-ordinata, nel valutare il loro piano di vita per mezzo dei principi di scelta razionale, decidono di mantenere il proprio senso di giustizia come fattore regolativo della loro condotta reciproca. La corrispondenza voluta sussiste tra i principi di giustizia che sarebbero oggetto di accordo, in assenza di informazione, e i principi di scelta razionale, che non sono stati scelti in alcun modo e vengono applicati in base a una conoscenza completa. Principi rappresentati in modi sensibilmente differenti si armonizzano egualmente, quando i principi di giustizia siano perfettamente realizzati. Questa congruenza ha ovviamente la sua spiegazione nel modo in cui è costruita la dottrina contrattualista. Ma questa relazione non è automatica, e la sua base necessita di un'elaborazione.

Procederò con l'esame di una serie di caratteristiche di una società bene-ordinata che, in totale, conducono le persone razionali a rafforzare il proprio senso di giustizia. L'argomento è cumulativo, nel senso che dipende da una convergenza di osservazioni, la cui forza comune viene considerata soltanto in un secondo momento (§86).

Inizierò con l'osservare che talvolta mettiamo in dubbio la validità dei nostri atteggiamenti morali quando riflettiamo sulle loro origini psicologiche. Pensando che questi sentimenti siano sorti in situazioni contrassegnate, per esempio, dalla sottomissione all'autorità, possiamo chiederci se essi non debbano essere rifiutati in blocco. Poiché l'argomento per il bene della giustizia dipende dal fatto che i membri di una società bene-ordinata hanno un desiderio

effettivo di agire in modo giusto, dobbiamo superare queste incertezze. Immaginiamo allora che qualcuno faccia esperienza dei suggerimenti del proprio senso morale sotto forma di inibizioni inesplicabili che per il momento non è in grado di giustificare. Per quale motivo non dovrebbe considerarle soltanto pulsioni nevrotiche? Se in realtà risultasse che questi scrupoli sono in gran parte formati e descrivibili in base alle esperienze della prima infanzia, forse dal corso della storia della famiglia o dalla condizione di classe, e se risultasse che non v'è altro da aggiungere a questo riguardo, allora non esisterebbe certamente alcuna ragione per cui essi debbano servire da guida per la nostra esistenza. Ma, com'è naturale, vi è molto da dire per qualcuno che vive in una società bene-ordinata. Gli si possono indicare le caratteristiche essenziali dello sviluppo del sentimento di giustizia, e del modo in cui va infine intesa la moralità dei principi. La sua stessa educazione morale è stata inoltre regolata dai principi di giusto e di giustizia cui egli acconsentirebbe in una situazione iniziale in cui tutti sono egualmente rappresentati come persone morali. Come abbiamo visto, la concezione morale adottata è indipendente dai fatti contingenti naturali e dalle circostanze sociali accidentali; e, di conseguenza, i processi psicologici per mezzo dei quali ha acquisito il senso morale si uniformano ai principi che egli stesso avrebbe scelto in condizioni che ammetterebbe essere eque e non distorte dal caso o dagli eventi.

Né è possibile che qualcuno in una società bene-ordinata faccia obiezione alle pratiche di apprendimento morale che interiorizzano un senso di giustizia. Infatti, accordandosi sui principi di giusto, le parti nella posizione originaria acconsentono nello stesso tempo agli assetti necessari a rendere effettivi questi principi nei riguardi della loro condotta. In effetti, l'adattabilità degli assetti alle limitazioni della natura umana rappresenta una considerazione importante nella scelta di una concezione di giustizia. Perciò non esiste nessuno le cui convinzioni morali siano il risultato di un indottrinamento coercitivo. L'apprendimento è sempre motivato, per quanto permesso dallo sviluppo della capacità di comprendere, proprio come richiesto dal dovere

naturale del rispetto reciproco. Nessuno degli ideali, principi e massime sostenuti dalla società trae un ingiusto vantaggio dalla debolezza umana. Il senso di giustizia di una persona non è un meccanismo psicologico costrittivo abilmente installato dai potenti allo scopo di assicurare la sua costante osservanza con norme destinate a difendere gli interessi degli stessi potenti. Il processo educativo non è neppure una semplice sequenza causale destinata a ottenere come risultato finale i sentimenti morali adeguati. Nella misura del possibile, ciascuna fase anticipa con l'insegnamento e con le spiegazioni la concezione di giusto e della giustizia cui mira, e in riferimento alla quale riconosceremo più tardi che gli standard morali che ci sono stati presentati sono giustificati.

Queste osservazioni sono conseguenze evidenti della dottrina contrattualista, e del fatto che, in una società bene-ordinata, i suoi principi regolano le pratiche di apprendimento morale. Seguendo l'interpretazione kantiana della giustizia come equità, possiamo affermare che, agendo in base a questi principi, le persone agiscono autonomamente; agiscono a partire da principi che riconoscerebbero nelle condizioni che meglio esprimono la loro natura di esseri razionali, liberi ed eguali. Senza dubbio, queste condizioni riflettono anche la situazione degli individui nel mondo e il fatto che sono soggetti alle circostanze di giustizia. Ma ciò significa soltanto che la concezione dell'autonomia è adatta agli esseri umani: molto probabilmente, la nozione adeguata a nature inferiori o superiori è differente (§40). L'educazione morale è educazione all'autonomia. A tempo debito, ciascuno saprà perché avrebbe adottato i principi di giustizia, e conoscerà il modo in cui essi sono derivati dalle condizioni che caratterizzano il suo essere un eguale in una società di persone morali. Ne deriva che, accettando i principi su questa base, non siamo principalmente influenzati dalla tradizione e dall'autorità, o dalle opinioni degli altri. Per quanto necessari possano essere questi interventi per il raggiungimento da parte nostra di una piena comprensione, veniamo infine a sostenere una concezione del giusto per motivi ragionevoli che siamo noi stessi in grado di formulare indipendentemente.

Secondo la prospettiva contrattualista, le nozioni di autonomia e di obiettività sono compatibili: non esiste contraddizione tra libertà e ragione.¹ Autonomia e obiettività sono entrambe caratterizzate in modo coerente per mezzo di un riferimento alla posizione originaria. L'idea della situazione iniziale ha un ruolo centrale nell'intera teoria, e le altre nozioni fondamentali sono definite nei termini di questa. Di conseguenza, agire in modo autonomo significa agire a partire dai principi cui acconsentiremmo in quanto esseri razionali liberi ed eguali, e che dobbiamo intendere in questo modo. Questi principi inoltre sono obiettivi. Essi sono i principi che vorremmo che ognuno (noi compresi) seguisse, se si dovesse adottare collettivamente il punto di vista generale appropriato. La posizione originaria definisce questa prospettiva, e le sue condizioni comprendono anche quelle dell'obiettività: le sue convenzioni esprimono le restrizioni sugli argomenti che ci costringono a considerare la scelta dei principi, lasciando da parte le circostanze particolari in cui ci troviamo. Il velo di ignoranza ci impedisce di formulare la teoria morale in modo che essa si accordi con i nostri interessi e legami particolari. Non guardiamo l'ordinamento sociale a partire dalla nostra situazione, ma adottiamo un punto di vista che può essere adottato da ognuno su un piano di parità. In questo senso, osserviamo la società e il nostro posto all'interno di essa in modo obiettivo; condividiamo con altri una prospettiva comune, e non formuliamo i nostri giudizi da un punto di vista personale. Perciò, i nostri principi e le nostre convinzioni morali sono obiettivi nella misura in cui sono stati ottenuti e messi alla prova per mezzo dell'adozione di questa prospettiva generale, e della valutazione degli argomenti in loro favore, per mezzo delle restrizioni espresse dalla concezione della posizione originaria. Le virtù di giudizio, come l'imparzialità e il preoccuparsi per gli altri, rappresentano l'eccellenza dell'intelletto e della sensibilità che ci mettono in grado di eseguire bene queste cose.

Una conseguenza del tentativo di essere obiettivi, di tentare di strutturare i nostri giudizi e le nostre concezioni morali a partire da un punto di vista condiviso, è la maggiore probabilità di

raggiungere un accordo. In effetti, a parità di condizioni, la descrizione prescelta della situazione iniziale è quella che introduce la maggiore convergenza di opinioni. Anche per questa ragione accettiamo i vincoli di una prospettiva comune, poiché non possiamo ragionevolmente aspettarci che le nostre opinioni si armonizzino quando sono influenzate da diverse circostanze particolari. Ma naturalmente i nostri giudizi non coincideranno su tutte le questioni, e infatti molti se non tutti i problemi sociali potranno restare insolubili, specialmente se visti in tutta la loro complessità. Questo è il motivo per cui riconosciamo le numerose semplificazioni della giustizia come equità. È sufficiente ricordare le ragioni per nozioni come il velo di ignoranza, la giustizia procedurale pura (opposta alla giustizia allocativa), l'ordinamento lessicale, la divisione della struttura di base in due parti e così via. Le parti prese nel complesso sperano che questi e altri meccanismi semplificheranno le questioni politiche e sociali, di modo che l'equilibrio di giustizia che ne risulta, e che è reso possibile dal maggiore consenso, sia prevalente rispetto a ciò che può essere andato perduto ignorando certi aspetti potenzialmente rilevanti delle situazioni morali. Spetta alle persone nella posizione originaria decidere della complessità dei problemi di giustizia. Sebbene le differenze etiche siano destinate a permanere, vedere il mondo sociale dalla posizione originaria permette di raggiungere intese essenziali. L'accettazione dei principi di giusto e di giustizia forgia i vincoli di comunanza civica e stabilisce le basi per un rispetto reciproco in mezzo alle disparità sussistenti. I cittadini sono in grado di riconoscere la propria buona fede reciproca e il desiderio di giustizia, anche se l'accordo su questioni costituzionali, e quasi certamente su molti problemi di indirizzo politico, può talvolta venire meno. Ma, a meno che esista una prospettiva comune, che una volta assunta riduca le differenze di opinione, la discussione sarebbe senza senso, e non avremmo alcun motivo razionale per credere nella validità delle nostre convinzioni.

È chiaro che questa interpretazione dell'autonomia e dell'obiettività dipende dalla teoria della giustizia. L'idea della posizione originaria viene usata per fornire un'interpretazione

coerente di entrambe le nozioni. Ovviamente, se si pensa che i principi di giustizia non verrebbero scelti, il contenuto di queste concezioni dovrebbe essere mutato in modo adeguato. Chi sostiene che il principio di utilità sarebbe oggetto di consenso pensa che la nostra autonomia si esprima seguendo questo criterio. Purtroppo, l'idea generale sarà la stessa, e sia l'autonomia che l'obiettività verranno spiegate in riferimento alla situazione iniziale. Alcuni hanno però caratterizzato l'autonomia e l'obiettività in modo completamente differente. Essi hanno proposto che autonomia significhi completa libertà di formare le nostre opinioni morali, e che il giudizio di coscienza di ogni agente morale debba assolutamente essere rispettato. L'obiettività viene quindi attribuita a quei giudizi che soddisfano tutti gli standard che l'agente stesso ha liberamente deciso siano rilevanti.² Questi standard possono o meno avere qualcosa a che fare con l'adozione di un punto di vista comune che ci si può ragionevolmente aspettare che altri condividano; naturalmente la corrispondente idea di autonomia non è connessa a una prospettiva simile. Cito queste altre interpretazioni al solo scopo di indicare, per mezzo di un contrasto, la natura della dottrina contrattualista.

All'interno della prospettiva della giustizia come equità non è vero che il giudizio di coscienza di ciascuno debba assolutamente essere rispettato; né è vero che gli individui siano completamente liberi di formare le proprie convinzioni morali. Queste affermazioni sono sbagliate se vogliono intendere che, essendo giunti (come crediamo) alle nostre opinioni morali secondo coscienza, possiamo sempre pretendere che ci venga concesso di agire in base a esse. Discutendo l'obiezione di coscienza, abbiamo notato che in quel caso il problema è quello di decidere in che modo si debba rispondere a coloro che tentano di agire sbagliando, ma seguendo i dettami della propria coscienza (§56). In che modo ci accertiamo del fatto che è la loro coscienza, e non la nostra, a essere in errore, e in quali circostanze li si può costringere a desistere? Si trova la risposta a queste domande risalendo alla posizione originaria: la coscienza di una persona è fuorviata quando cerca di imporci delle condizioni che violano i principi cui ciascuno acconsentirebbe in

quella situazione. E possiamo opporci ai suoi piani nei modi che verrebbero autorizzati una volta considerato il conflitto in quella prospettiva. Non dobbiamo rispettare la coscienza di un individuo in modo letterale. Dobbiamo piuttosto rispettare lui in quanto persona, e ciò si fa limitando, quando sia necessario, le sue azioni, solo nella misura permessa dal principio che entrambi riconosceremmo. Nella posizione originaria le parti si accordano sulla responsabilità per la concezione di giustizia che viene scelta. Sino a quando i principi sono seguiti adeguatamente, non c'è alcuna violazione della nostra autonomia. Questi principi, inoltre, stabiliscono la convenzione che in numerose occasioni non ci è possibile rinunciare alla responsabilità di ciò che facciamo nei confronti di altri. Le autorità sono responsabili degli indirizzi politici che seguono e per le istruzioni che dettano. E coloro che si sottomettono all'esecuzione di comandi ingiusti o alla complicità in progetti malvagi non possono in generale addurre come pretesto la loro ignoranza di come andavano le cose, o il fatto che l'errore è imputabile solo a coloro che rivestono le cariche più alte. I dettagli riguardanti queste cose fanno parte della teoria dell'osservanza parziale. La cosa essenziale è che siano i principi stessi che meglio si conformano alla nostra natura di esseri razionali liberi ed eguali, a determinare la nostra attendibilità. Se ciò non fosse, l'autonomia tenderebbe a condurre a una semplice collisione di volontà ipocrite, e l'obiettività a un'adesione a un sistema coerente anche se stravagante.

A questo proposito dovremmo osservare che, in tempi di dubbi sociali e di perdita di fiducia nei valori stabiliti da tempo, esiste una tendenza a ripiegare sulle virtù dell'integrità, sincerità, lucidità e impegno, o, come dice qualcuno, autenticità. Se nessuno sa ciò che è vero, possiamo almeno formarci le nostre opinioni da noi stessi e a modo nostro, e non adottarle come se ci venissero fornite da altri. Se le norme morali tradizionali hanno perso la loro rilevanza, e non siamo in grado di accordarci su quelle che dovrebbero prendere il loro posto, possiamo in ogni caso decidere, con le idee chiare, in che modo intendiamo agire e smetterla di far finta che, in un modo o nell'altro, sia stato già deciso per noi, che

dobbiamo soltanto accettare questa o quella autorità. Naturalmente le virtù dell'integrità sono virtù, e appartengono alle forme di eccellenza delle persone libere. Però, anche se necessarie, non sono sufficienti; la loro definizione, infatti, permette quasi qualsiasi contenuto: un tiranno potrebbe mostrare questi attributi in grado molto alto, e facendo ciò mostrare un certo fascino, senza ingannare se stesso con finzioni politiche o pretesti. È impossibile costruire una teoria morale sulla sola base di queste virtù; essendo virtù formali, sono in un certo senso secondarie. Ma, quando sono congiunte alla concezione appropriata della giustizia, una concezione che permetta autonomia e obiettività correttamente intese, esse hanno il giusto riconoscimento. L'idea della posizione originaria e dei principi che vi vengono scelti dimostra in che modo si ottiene questo risultato.

In conclusione, quindi, una società bene-ordinata afferma l'autonomia delle persone e incoraggia l'obiettività dei loro giudizi ponderati di giustizia. Qualsiasi dubbio i suoi membri potrebbero avere riguardo alla validità dei propri sentimenti morali quando riflettono sul modo in cui sono state acquisite queste disposizioni può essere cancellato osservando che le proprie convinzioni corrispondono ai principi che verrebbero scelti nella posizione originaria, o, se ciò non accade, rivedendo i propri giudizi in modo da ottenere tale corrispondenza.

79. L'idea di unione sociale

Abbiamo già visto come, nonostante le caratteristiche individualistiche della giustizia come equità, i due principi di giustizia forniscano un punto archimedeo per valutare sia le istituzioni esistenti sia i desideri e le aspirazioni che esse generano. Questi criteri forniscono uno standard indipendente per dirigere il corso del cambiamento sociale senza fare appello a una concezione perfezionista od organicista della società (§41). Rimane però la questione se la dottrina contrattualista sia una struttura soddisfacente per la comprensione dei valori di comunità e per la

scelta tra gli assetti sociali che li realizzino. È naturale supporre che la congruenza del giusto e del bene dipenda in gran parte dal fatto se una società bene-ordinata ottenga o meno il bene della comunità. In questo e nei tre paragrafi successivi, affronterò numerosi aspetti della questione.

Si può iniziare ricordando che una delle condizioni della posizione originaria è che le parti sappiano di essere soggette alle circostanze di giustizia. Esse assumono che ciascuno abbia una concezione del proprio bene alla luce della quale avanza pretese nei confronti degli altri. Così, nonostante essi vedano la società come un'impresa cooperativa per il reciproco vantaggio, quest'ultima è tipicamente contrassegnata sia da un conflitto sia da un'identità di interessi. Esistono due modi di considerare questi presupposti. Il primo è quello adottato dalla teoria della giustizia: l'idea è di derivare principi soddisfacenti dalle più deboli premesse possibili. Le premesse della teoria dovrebbero essere condizioni semplici e ragionevoli che tutti o quasi tutti darebbero per scontate, e per le quali è possibile fornire argomenti filosofici convincenti. Nello stesso tempo, tanto è maggiore il conflitto iniziale di pretese in cui i principi sono in grado di introdurre un ordine accettabile, tanto più la teoria tenderà a essere complessa. Questi due presupposti quindi possono dar luogo a una profonda contrapposizione.

L'altro modo di pensare a tali presupposti è quello di considerarli come una descrizione di un certo tipo di ordinamento sociale, o un certo aspetto della struttura di base effettivamente realizzato. In questo modo veniamo condotti alla nozione di società privata.³ Le sue caratteristiche principali sono, in primo luogo, che le persone che la costituiscono, siano esse individui umani o associazioni, hanno i propri fini privati o in concorrenza o indipendenti, ma in nessun caso complementari. In secondo luogo, non si pensa che le istituzioni abbiano alcun valore di per sé, e l'impegnarsi in esse non è valutato come un bene, bensì come un onere. Perciò ogni persona valuta gli assetti sociali soltanto in quanto mezzi per i propri fini privati. Nessuno tiene conto del bene altrui o di ciò che gli altri possiedono; ognuno preferisce invece lo schema più efficace che gli dà la quota più ampia di beni. (Si

potrebbe dire, in modo più formale, che le sole variabili in una funzione di utilità di un individuo sono le merci e attività proprie, e non quelle degli altri o il loro livello di utilità.)

Possiamo anche fare l'ipotesi che la reale divisione dei vantaggi sia in larga parte determinata dagli equilibri di potere e di posizione strategica che sono il risultato delle circostanze esistenti. Ma, naturalmente, la divisione può essere perfettamente equa e soddisfare le pretese della reciprocità. Grazie alla buona sorte può accadere che la situazione conduca a questo risultato. I beni pubblici sono costituiti in buona parte dai mezzi e dalle condizioni garantiti dallo stato affinché ognuno li usi per i propri scopi secondo quanto permesso dai suoi mezzi, allo stesso modo in cui ciascuno, viaggiando sull'autostrada, ha la propria destinazione. La teoria dei mercati concorrenziali è una descrizione paradigmatica di questo tipo di società. Poiché i membri di questa società non sono spinti dal desiderio di agire con giustizia, la stabilità di assetti giusti ed efficaci, quando ne esistano, richiede di norma l'impiego di sanzioni. Di conseguenza, l'allineamento degli interessi privati e collettivi è il risultato dell'applicazione di meccanismi istituzionali stabilizzatori a persone che si oppongono reciprocamente l'una all'altra come poteri indifferenti se non ostili. La società privata non è tenuta insieme dalla convinzione pubblica che i suoi assetti fondamentali siano buoni e giusti in sé, ma dai calcoli di ognuno, o di un numero di persone sufficiente alla conservazione dello schema, secondo cui ogni cambiamento praticabile ridurrebbe le riserve dei mezzi con cui essi perseguono i propri fini personali.

Si è talvolta affermato che la dottrina contrattualista implica che la società privata rappresenti l'ideale, perlomeno nel caso in cui la divisione dei vantaggi soddisfi uno standard di reciprocità adeguato. Ma, come dimostra la nozione di società bene-ordinata, ciò non è vero. E, come ho appena detto, l'idea della posizione originaria possiede un'altra spiegazione. Anche la rappresentazione della bontà come razionalità e della natura sociale dell'umanità richiede una prospettiva differente. La socievolezza degli esseri umani non deve essere intesa in modo banale. Essa non implica soltanto che la società è necessaria alla vita umana, o che grazie a

una vita comunitaria si acquisiscono bisogni e interessi che spingono a lavorare insieme per il vantaggio reciproco, in determinati modi specifici consentiti e incoraggiati dalle loro istituzioni. Essa non è neppure espressa dal truismo secondo cui la vita sociale è una condizione affinché si sviluppi la capacità di pensare e di parlare e di prendere parte alle comuni attività sociali e culturali. Senza dubbio, anche i concetti che impieghiamo per descrivere i nostri progetti e la nostra situazione, o per dare voce alle nostre esigenze e agli scopi personali, spesso presuppongono tanto uno sfondo sociale quanto un sistema di pensiero e di credenze che sia il risultato degli sforzi collettivi di una lunga tradizione. Questi fatti, certamente, non sono banali: ma usarli per caratterizzare i nostri legami reciproci significa dare un'interpretazione banale della socievolezza umana. Queste cose, infatti, valgono egualmente per tutte le persone che considerano i propri rapporti in modo puramente strumentale.

Si può vedere più facilmente la natura sociale dell'umanità se la si pone in contrasto con la concezione della società privata. In questo modo gli esseri umani hanno effettivamente condiviso i propri scopi finali, e valutano le proprie istituzioni e attività comuni come beni in se stessi. Abbiamo un reciproco bisogno gli uni degli altri in quanto soci, per modi di vita cui partecipiamo per il loro valore intrinseco, e i successi e il godimento degli altri sono necessari e complementari per il nostro stesso bene. Queste cose sono abbastanza evidenti, ma richiedono un'elaborazione ulteriore. Nella discussione del bene come razionalità ci siamo familiarizzati con la conclusione che, di norma, i piani razionali di vita provvedono allo sviluppo di almeno una delle capacità di una persona. Il principio aristotelico si muove in questa direzione. Però, una delle caratteristiche degli esseri umani è che nessuno può fare tutto ciò che potrebbe fare; *a fortiori*, nessuno può fare tutto ciò che una qualunque altra persona può fare. Le potenzialità di ciascun individuo sono maggiori di quelle che egli può sperare di realizzare; ed esse sono di gran lunga più ridotte delle capacità degli uomini in generale. Ognuno deve perciò selezionare quali tra le sue abilità e possibili interessi desidera incoraggiare; deve

pianificare la loro formazione e il loro esercizio, e stabilire in modo ordinato la loro ricerca. Persone differenti con capacità simili o complementari possono per così dire cooperare nella realizzazione della loro natura. Quando gli individui godono della sicurezza di esercitare i propri poteri tendono ad apprezzare le perfezioni degli altri, specialmente quando le loro numerose forme di eccellenza hanno una posizione accettata in una forma di vita di cui tutti accettano i fini.

Possiamo quindi affermare, seguendo Humboldt, che è attraverso l'unione sociale fondata sui bisogni e le potenzialità dei suoi membri che ciascuno può partecipare alla somma totale dei beni naturali altrui realizzati. Siamo condotti verso la nozione di comunità del genere umano, i cui membri godono reciprocamente delle perfezioni reciproche e dell'individualità, stimulate dalle libere istituzioni, e riconoscono il bene di ciascuno come un elemento dell'attività dell'intero schema che è oggetto di consenso e dà gioia a tutti. Si può anche immaginare che questa comunità si estenda nel tempo, e sia quindi possibile, nella storia di una società, concepire in modo simile i contributi delle generazioni successive.⁴ Quando i nostri predecessori hanno conquistato certe cose, ci hanno lasciato il compito di portarle più oltre; i loro risultati influenzano la nostra scelta di tentativi, e definiscono uno sfondo più ampio in base al quale possiamo comprendere i nostri scopi. Affermare che l'uomo è un essere storico, significa dire che la realizzazione dei poteri degli individui che hanno vissuto in un qualunque periodo comprende la cooperazione di numerose generazioni (o addirittura di società) in un lungo arco di tempo. Implica anche che questa cooperazione sia guidata in ogni momento dalla comprensione di ciò che è stato fatto nel passato, secondo l'interpretazione della tradizione sociale. A differenza del genere umano, ogni animale per la maggior parte può e fa ciò che potrebbe fare, o che qualsiasi altro della sua specie che viva nello stesso tempo potrebbe o può fare. L'ambito delle capacità realizzate di un singolo individuo di una specie non è in genere materialmente inferiore alle potenzialità dei suoi simili. L'eccezione rilevante è rappresentata dalle differenze di sesso. Questo è forse il

motivo per cui l'affinità sessuale pare l'esempio più ovvio di bisogno reciproco che gli individui hanno, siano essi umani o animali. Questa attrazione però può assumere soltanto una forma strumentale, in cui ogni individuo tratta l'altro come un mezzo per il proprio piacere o la continuazione della propria discendenza. A meno che questo attaccamento non si combini con forme di affetto e di amicizia, esso non mostrerà i tratti caratteristici dell'unione sociale.

Numerose forme di vita possiedono le caratteristiche dell'unione sociale, cioè condivisione di scopi finali e attività comuni valutate per se stesse. Le scienze e le arti forniscono esempi immediati. Esse, allo stesso modo delle famiglie e delle amicizie, sono unioni sociali. C'è tuttavia un certo vantaggio nel considerare i più semplici esempi di giochi. In questo caso, possiamo facilmente distinguere quattro tipi di fini: lo scopo del gioco definito dalle sue regole, per esempio segnare il maggior numero di punti; i vari motivi che i giocatori hanno per partecipare al gioco, l'eccitazione che ne ricavano, il desiderio di esercitarsi e così via, che possono essere differenti per ogni persona; gli scopi sociali cui serve il gioco, che possono essere non intenzionali e sconosciuti ai giocatori, o persino a qualunque membro della società, essendo queste cose accessibili solo a un osservatore attento; e, da ultimo, il fine condiviso, il desiderio comune di tutti i giocatori che il gioco venga eseguito bene. Tale fine condiviso si può realizzare solo se il gioco è giocato correttamente in accordo con le regole, se i contendenti sono più o meno di pari forza, e se tutti i giocatori si accorgono di giocare bene. Quando viene raggiunto questo scopo, ognuno ricava piacere e soddisfazione dalla medesima cosa. Giocare bene un gioco è, per così dire, un risultato collettivo che richiede la cooperazione di tutti.

Chiaramente il fine condiviso dell'unione sociale non è semplicemente il comune desiderio della stessa cosa particolare. I generali Grant e Lee avevano in comune il desiderio di tenere Richmond, ma questo desiderio non stabiliva alcuna comunità tra loro. Le persone in genere vogliono tipi di cose simili, libertà e opportunità, cibo e un alloggio, ma queste esigenze possono porli

in contrasto. Il fatto che gli individui abbiano un fine condiviso dipende dalle caratteristiche più particolari dell'attività verso cui i loro interessi li fanno propendere, in quanto regolate dai principi di giustizia. Deve esistere uno schema di condotta accettato in cui l'eccellenza e i godimenti di ciascuno siano complementari al bene di tutti. Ciascuno può ricavare piacere dalle azioni degli altri in quanto essi eseguono congiuntamente un piano accettabile per tutti. Nonostante il loro aspetto competitivo, molti giochi illustrano chiaramente questo tipo di fine: il pubblico desiderio di giocare bene ed equamente un gioco deve essere capace di regolare efficacemente il gioco stesso se non si vuole che il piacere e l'interesse di ognuno vengano meno.

Lo sviluppo delle arti e delle scienze, delle culture e delle religioni di ogni tipo, sia basso sia elevato, può naturalmente essere considerato più o meno nello stesso modo. Imparando dagli sforzi reciproci, apprezzando i diversi contributi, gli esseri umani costruiscono gradualmente sistemi conoscitivi e di credenze; elaborano tecniche riconosciute per fare cose e stili di sensibilità ed espressione. In questi casi, lo scopo comune è spesso profondo e complesso, essendo definito dalle rispettive tradizioni artistiche, scientifiche e religiose; e quindi, spesso, la comprensione di questo scopo richiede anni di disciplina e di studio. L'essenziale è che esistano uno scopo finale condiviso e modi accettati di realizzarlo, che permettano il riconoscimento pubblico dei risultati di ciascuno. Quando questo scopo è raggiunto, tutti ricavano soddisfazione dalla stessa cosa; e questo, insieme alla complementarità del bene degli individui, rafforza il legame di comunità.

Non intendo però sottolineare il caso delle arti e delle scienze e delle forme elevate di cultura e di religione. Coerentemente con il rifiuto del principio di perfezione e l'accettazione della democrazia nella valutazione dell'eccellenza reciproca, esse non hanno alcun merito speciale secondo la prospettiva della giustizia. In effetti, il riferimento ai giochi non ha soltanto la virtù della semplicità, ma è in qualche modo maggiormente appropriato. Esso aiuta a dimostrare che il problema principale è rappresentato dai vari tipi di unione sociale, e che, nella prospettiva della giustizia politica,

non dobbiamo tentare di classificarli in una scala di valore. Queste unioni inoltre non hanno una dimensione definita: variano dalle famiglie e dalle amicizie ad associazioni molto più ampie. Non esistono neppure i limiti di tempo e di spazio, poiché coloro che sono profondamente separati dalla storia e dalle circostanze possono nondimeno cooperare per la realizzazione della loro comune natura. Una società beneordinata, e in effetti buona parte delle società, conterrà innumerevoli unioni sociali di molti tipi diversi.

Partendo da queste osservazioni, possiamo vedere in che modo i principi di giustizia sono correlati alla socialità umana. L'idea principale è semplicemente quella per cui una società beneordinata (corrispondente alla giustizia come equità) è essa stessa una forma di unione sociale. In effetti, è un'unione sociale di unioni sociali. Vi sono presenti entrambi i tratti caratteristici: una positiva realizzazione delle istituzioni giuste costituisce il fine ultimo condiviso da tutti i membri della società, e queste forme istituzionali sono valutate come buone in se stesse. Consideriamo queste caratteristiche in successione. La prima è perfettamente chiara. Quasi nello stesso modo in cui i giocatori hanno come fine condiviso giocare il gioco bene ed equamente, così i membri di una società bene-ordinata hanno lo scopo comune di cooperare insieme per realizzare la propria natura e quella degli altri nei modi consentiti dai principi di giustizia. Questa intenzione collettiva è la conseguenza del fatto che ciascuno possiede un efficace senso di giustizia. Ciascun cittadino vuole che tutti (se stesso incluso) agiscano a partire dai principi su cui tutti si accorderebbero in una situazione iniziale di eguaglianza. Questo desiderio è regolativo, come richiesto dalla condizione di definitività sui principi morali; quando ciascuno agisce in modo giusto, tutti ricavano soddisfazione dalla medesima cosa.

La spiegazione della seconda caratteristica è più complessa, anche se sufficientemente chiara in base a ciò che è stato detto. Dobbiamo soltanto notare i vari modi in cui le istituzioni fondamentali della società, la costituzione giusta e le parti principali dell'ordinamento giuridico, possono venire considerate

buone in se stesse una volta applicata l'idea dell'unione sociale alla struttura di base nel suo complesso. In primo luogo, perciò, l'interpretazione kantiana ci mette in grado di affermare che l'azione con cui ognuno sostiene le istituzioni giuste è per il bene di tutti. Gli esseri umani hanno il desiderio di esprimere la propria natura di persone morali libere ed eguali, e fanno ciò nel modo più adeguato agendo a partire dai principi che riconoscerebbero nella posizione originaria. Quando tutti tentano di osservare questi principi e ognuno vi riesce, allora la loro natura di persone morali è realizzata, individualmente e collettivamente, in modo più pieno, e con essa il loro bene individuale e collettivo.

Ma il principio aristotelico vale inoltre tanto per le forme istituzionali quanto per ogni altra attività umana. Se si aggiunge un ordinamento costituzionale, visto in questa luce, alle piccole unioni sociali della vita quotidiana, esso fornisce una struttura per queste numerose associazioni e organizza le più diverse e complesse attività di ognuno. In una società bene-ordinata, ciascuno comprende il primo principio che governa l'intero schema, così come esso deve essere realizzato dalle varie generazioni; e tutti hanno l'intenzione ben salda di aderire a questi principi nel loro piano di vita. Perciò, il piano di ciascuno riceve una struttura più ampia e più ricca di quella che avrebbe altrimenti avuto; essa è collegata ai piani degli altri per mezzo di principi reciprocamente accettabili. La vita strettamente privata di ognuno è per così dire un piano all'interno di un piano, e questo piano superiore viene realizzato nelle istituzioni pubbliche della società. Ma questo piano più ampio non stabilisce un fine dominante, come quello dell'unità religiosa o dell'alta cultura, e ancor meno della potenza e del prestigio nazionale, cui siano subordinati gli scopi di tutti gli individui e di tutte le associazioni. L'intenzione normativa pubblica riguarda invece il fatto che l'ordinamento costituzionale dovrebbe realizzare i principi di giustizia. E, se il principio aristotelico è valido, questa attività collettiva deve essere sentita come un bene.

Abbiamo visto che le virtù morali sono forme di eccellenza, attributi personali che è razionale che le persone desiderino per sé e l'una nell'altra, come cose che si apprezzano di per se stesse, o

altrimenti esibite in attività che vengono godute nello stesso modo (§§66-67). È ora chiaro che questa eccellenza viene dispiegata nella vita pubblica di una società bene-ordinata. Di conseguenza, il principio associato a quello aristotelico implica che apprezzino con entusiasmo questi attributi, in modo reciproco, in quanto si manifestano nella cooperazione per stabilire istituzioni giuste. Ne segue che l'attività collettiva della giustizia è la forma preminente di realizzazione umana. Date infatti condizioni favorevoli, è grazie al mantenimento di questi pubblici assetti che le persone meglio esprimono la loro natura e raggiungono la più ampia eccellenza normativa di cui ciascuno è capace. Le istituzioni giuste permettono e incoraggiano, allo stesso tempo, la differente vita interna delle associazioni in cui gli individui realizzano i propri scopi particolari. L'attuazione pubblica della giustizia è quindi un valore della comunità.

Dovrei da ultimo osservare che una società bene-ordinata non fa a meno della divisione del lavoro nel senso più generale. È senza dubbio possibile superare i peggiori aspetti di questa divisione: nessuno deve dipendere in modo servile da altri, né può essere costretto a scegliere soltanto tra occupazioni monotone e di routine che impoveriscono la sensibilità e il pensiero umano. A ognuno può venire offerta una varietà di compiti, di modo che i diversi elementi della sua natura trovino un'adeguata espressione. Ma anche quando il lavoro possiede per tutti un significato, non possiamo, né vorremmo, superare la nostra dipendenza nei confronti degli altri. In una società completamente giusta le persone ricercano il proprio bene in modi loro caratteristici, e si affidano ai loro consociati per fare cose che non avrebbero potuto fare, o cose che avrebbero potuto fare ma non hanno fatto. È affascinante pensare che ognuno avrebbe potuto realizzare completamente le proprie potenzialità, e che almeno alcuni sarebbero potuti diventare modelli perfetti di umanità. Ma ciò è impossibile. È una caratteristica della socialità umana il fatto che, da noi stessi, siamo soltanto una parte di ciò che potremmo essere. Dobbiamo guardare agli altri per raggiungere la forma di eccellenza che siamo costretti a lasciare da parte, o di cui manchiamo completamente. L'attività collettiva della società, le

numerose associazioni e la vita pubblica delle comunità più ampie che le regola, sostengono i nostri sforzi e sollecitano il nostro contributo. Il bene raggiunto da una cultura collettiva supera però di gran lunga il nostro lavoro, nel senso che noi cessiamo di essere semplici frammenti: la parte di noi stessi che realizziamo in modo diretto è congiunta a un assetto giusto più ampio di cui noi affermiamo gli scopi. La divisione del lavoro viene superata non dal fatto che ognuno diventa completo in se stesso, ma dal lavoro volontario e significativo all'interno di una unione sociale giusta di unioni sociali, cui tutti possono partecipare liberamente secondo le proprie inclinazioni.

80. Il problema dell'invidia

Finora ho assunto che le persone nella posizione originaria non sono mosse da certe propensioni psicologiche (§25). Un individuo razionale non è soggetto all'invidia, perlomeno quando le differenze tra sé e gli altri non vengono considerate risultato di un'ingiustizia, e non superano certi limiti. Le parti non sono neppure influenzate dalle attitudini al rischio e all'incertezza, o dalle varie tendenze al dominio o alla sottomissione, e simili. Ho immaginato che anche queste caratteristiche psicologiche si trovino dietro il velo di ignoranza, insieme alla conoscenza che le parti hanno della propria concezione del bene. Una spiegazione di queste convenzioni è che, per quanto è possibile, la scelta di una concezione della giustizia non dovrebbe essere influenzata da fatti accidentali. I principi adottati dovrebbero essere invariabili rispetto al mutare di queste inclinazioni, per la stessa ragione per cui vogliamo che esse valgano indipendentemente dalle preferenze individuali e dalle circostanze sociali.

Queste premesse si collegano all'interpretazione kantiana della giustizia come equità e semplificano notevolmente l'argomento nella prospettiva della posizione originaria. Le parti non sono influenzate dalle differenze individuali di queste propensioni, e in questo modo escludono complicazioni nel

processo di contrattazione. Senza un'informazione precisa sulla natura degli atteggiamenti, uno potrebbe non essere in grado di dire quale accordo, ammesso che ce ne sia uno, verrebbe raggiunto. In ogni caso, esso dipenderebbe dalla particolare ipotesi che si fa. A meno che fossimo in grado di mostrare qualche merito, dal punto di vista morale, dell'insieme delle assunzioni psicologiche speciali, i principi adottati risulterebbero arbitrari, e non più il risultato di condizioni ragionevoli. E, poiché l'invidia è generalmente considerata qualcosa da temere ed evitare, almeno quando diviene intensa, sembra desiderabile che, se possibile, la scelta dei principi non debba esserne influenzata. Ho quindi assunto, per ragioni sia di semplicità sia di teoria morale, un'assenza di invidia e una mancanza di conoscenza delle psicologie speciali.

Ciò nonostante, queste inclinazioni esistono e bisogna in qualche modo tenerne conto. Ho perciò diviso in due parti l'argomento per i principi di giustizia: la prima si sviluppa in base alla supposizione appena menzionata, come illustrato da buona parte degli argomenti avanzati finora; la seconda parte si domanda se la società bene-ordinata corrispondente alla concezione adottata genererà effettivamente sentimenti di invidia e modelli di atteggiamenti psicologici che indeboliranno gli assetti che essa valuta come giusti. Sulle prime, ragioniamo come se non esistesse alcun problema di invidia e di psicologie speciali; successivamente, essendoci accertati dei principi per i quali ci si è decisi, controlliamo per vedere se le istituzioni giuste così definite tendono a stimolare e incoraggiare queste propensioni in misura tale per cui il sistema sociale diventa inattuabile e incompatibile con il bene umano. In questo caso, l'adozione di quella concezione della giustizia va riesaminata. Ma se le inclinazioni favorissero gli assetti giusti, o fosse facile armonizzarle con essi, allora la prima parte dell'argomento risulterebbe confermata. Il vantaggio essenziale della procedura in due tempi è che non viene data per scontata alcuna particolare costellazione di atteggiamenti. Controlliamo soltanto la ragionevolezza delle nostre premesse iniziali e delle conseguenze che da esse abbiamo tratto, alla luce dei vincoli imposti dai fatti generali del nostro mondo.

Discuterò il problema dell'invidia come illustrazione del modo in cui le psicologie speciali entrano a far parte della teoria della giustizia. Mentre ciascuna psicologia fa sorgere, senza dubbio, problemi diversi, la procedura generale sarà quasi la stessa. Inizierò con il notare la ragione per cui l'invidia pone un problema, cioè il fatto che le ineguaglianze sanzionate dal principio di differenza possono essere tanto grandi da stimolare l'invidia a un livello socialmente pericoloso. Allo scopo di chiarire questa possibilità, è utile distinguere tra un'invidia generale e una particolare. L'invidia provata dai meno avvantaggiati nei confronti di coloro che hanno una posizione migliore è di norma un'invidia generale, nel senso che essi invidiano i più favoriti per i tipi di beni e non per gli oggetti particolari che questi ultimi possiedono. Le classi superiori, per esempio, sono invidiate per le loro maggiori ricchezze e opportunità; coloro che le invidiano vogliono per sé vantaggi simili. Al contrario, l'invidia particolare è tipica della rivalità e della concorrenza. Coloro che risultano perdenti nella ricerca delle cariche e degli onori, o degli affetti di qualcun altro, sono soggetti a invidiare il successo dei propri rivali e a desiderare ardentemente la stessa cosa che questi ultimi hanno ottenuto. Il nostro problema è quindi vedere se i principi di giustizia, e in particolare il principio di differenza con equa eguaglianza di opportunità, tendono nella pratica a generare un'invidia generale troppo distruttiva.

Passo ora alla definizione di invidia che sembra appropriata per questo problema. Supponiamo, per fissare le idee, che i necessari confronti interpersonali siano fatti in termini di beni primari oggettivi, libertà e opportunità, reddito e ricchezza, che ho normalmente usato, per semplicità, per definire le aspettative quando si applica il principio di differenza. Possiamo considerare l'invidia come la propensione a vedere in modo ostile il maggior bene di altri, anche se il fatto che essi siano più fortunati di noi non toglie nulla ai nostri vantaggi. Invidiamo le persone la cui situazione è superiore alla nostra (stimata per mezzo di qualche indice concordato di beni, come si è notato prima), e siamo intenzionati a privarli dei loro maggiori benefici, anche se fosse necessario che noi stessi rinunciassimo a qualcosa. Quando altri

sono consapevoli della nostra invidia, possono diventare gelosi delle loro situazioni migliori, ed essere ansiosi di prendere precauzioni contro gli atti ostili cui ci rende inclini la nostra invidia. Così intesa, l'invidia è collettivamente svantaggiosa: l'individuo che invidia un altro è pronto a fare cose che peggiorano la situazione di entrambi, anche solo se la distanza tra essi è sufficientemente ridotta. Perciò Kant, di cui ho seguito in buona parte la definizione, discute opportunamente dell'invidia come di uno dei vizi di odio contro l'umanità.⁵

Questa definizione richiede un commento. In primo luogo, secondo quanto osservato da Kant, vi sono molte occasioni in cui parliamo apertamente del maggior bene degli altri come qualcosa di invidiabile. Possiamo quindi fare delle osservazioni sull'invidiabile armonia e felicità del matrimonio o di una famiglia. Allo stesso modo, uno potrebbe dire a un altro che invidia le sue maggiori opportunità o i suoi maggiori successi. In questi casi, che chiamerò di invidia benigna, non è intesa o espressa una volontà malevola. Non desideriamo, per esempio, che la famiglia o il matrimonio siano meno felici o armoniosi. Per mezzo di queste espressioni convenzionali, affermiamo il valore di certe cose possedute da altri. Facciamo notare che, sebbene non siamo in possesso di simili beni di eguale valore, vale realmente la pena di tentare di ottenerli. Ci aspettiamo che coloro ai quali rivolgiamo queste osservazioni le ricevano come una specie di elogio e non come un'espressione della nostra ostilità. Un caso abbastanza differente è quello dell'invidia emulativa, che ci conduce a tentare di ottenere ciò che gli altri hanno. La visione del loro maggior bene ci spinge a adoperarci, in modi socialmente vantaggiosi, per ottenere per noi simili cose.⁶ Perciò l'invidia vera e propria, in contrasto con quella benigna che esprimiamo liberamente, è una forma di rancore che tende a danneggiare sia il proprio oggetto sia il proprio soggetto. Essa è ciò che l'invidia emulativa può diventare in certe condizioni di sconfitta e di senso di fallimento.

Un altro punto è quello per cui l'invidia non è uno stato d'animo morale. Per la sua spiegazione non occorre citare alcun principio morale. È sufficiente affermare che la migliore situazione

di altri attrae la nostra attenzione. Siamo abbattuti a causa della loro buona sorte e non valutiamo più ciò che possediamo; e questo senso di danno e di perdita stimola il rancore e l'ostilità. Occorre perciò fare attenzione a non confondere l'invidia e il risentimento. Il risentimento infatti è uno stato d'animo morale. Se ci risentiamo del fatto di avere meno degli altri, deve essere perché pensiamo che il loro stare meglio sia il risultato di istituzioni ingiuste, o di un'errata condotta da parte loro. Coloro che esprimono risentimento devono essere pronti a dimostrare perché certe istituzioni sono ingiuste o in che modo certe altre li hanno offesi. Ciò che esclude l'invidia dagli stati d'animo morali è il modo differente in cui viene spiegata, il tipo di prospettiva da cui viene vista la situazione (§73).

Dovremmo anche prendere nota degli stati d'animo non morali collegati all'invidia, senza confonderli con essa. In particolare, la gelosia e il malanimo sono per così dire l'inverso dell'invidia. Una persona che sta meglio può desiderare che i meno fortunati di lui rimangano al loro posto. Egli è geloso della propria posizione superiore, ed è riluttante a concedere loro i maggiori vantaggi che li porrebbero sul suo stesso piano. E se questo atteggiamento dovesse spingersi sino a negare loro i benefici di cui non ha bisogno e che non può usare per sé, allora sarebbe mosso dal disprezzo.⁷ Queste inclinazioni sono collettivamente dannose allo stesso modo dell'invidia, poiché colui che è astioso e maligno desidera rinunciare a qualcosa pur di mantenere le distanze tra sé e gli altri.

Finora ho considerato l'invidia e il malanimo come vizi. Come abbiamo visto, le virtù morali sono tra quei tratti del carattere a base generale che è razionale che le persone desiderino reciprocamente nei propri consociati (§66). I vizi sono quindi caratteristiche a base generale non desiderate, come nei casi evidenti dell'invidia e del disprezzo, poiché vanno a danno di tutti. Le parti preferiranno sicuramente le concezioni di giustizia la cui realizzazione non stimoli queste propensioni. Di norma, ci si aspetta che non ci asteniamo dalle azioni cui esse ci spingono, e che facciamo i passi necessari per liberarci di loro. Ma, talvolta, le

circostanze che provocano l'invidia sono così forti che, dati gli uomini così come sono, non si può chiedere ragionevolmente ad alcuno di superare i propri stati d'animo di rancore. La posizione inferiore di una persona, misurata secondo l'indice dei beni primari oggettivi, può essere tanto rilevante da ferire il suo rispetto di sé; e, data la sua situazione, possiamo solidarizzare con il suo senso di perdita. In realtà possiamo offenderci di essere stati resi invidiosi, poiché la società può permettere disparità di questi beni tanto ampie che, nelle condizioni sociali esistenti, queste differenze non possono favorirci, ma causano una perdita dell'autostima. Per coloro che soffrono questo danno, l'invidia non è irrazionale; il soddisfacimento del loro rancore li farebbe star meglio. Quando l'invidia è una reazione alla perdita del rispetto di sé, in circostanze in cui sarebbe irragionevole aspettarsi che qualcuno si sentisse in modo diverso, affermo che essa è scusabile. Poiché il rispetto di sé è il più importante dei beni primari, suppongo che le parti non sarebbero d'accordo nel considerare irrilevante questo genere di perdita soggettiva. La questione è quindi se una struttura di base che soddisfi i principi di giustizia tenda a stimolare in modo tale l'invidia scusabile, che la scelta di questi principi debba essere riesaminata.

81. *Invidia ed eguaglianza*

Siamo ora pronti a esaminare la possibilità dell'invidia generale scusabile in una società bene-ordinata. Discuterò soltanto questo caso, poiché il nostro problema è se i principi di giustizia siano un compito ragionevole, alla luce delle propensioni degli esseri umani, e in particolare della loro avversione alle disparità in materia di beni oggettivi. Faccio l'ipotesi che la radice psicologica principale dell'essere soggetti all'invidia sia la mancanza di fiducia nel proprio valore insieme a un senso di impotenza. Il nostro modo di vivere è privo di interesse e ci sentiamo incapaci di cambiarlo, o di acquisire i mezzi per fare ciò che ancora desideriamo fare.⁸ Al contrario, chi si sente sicuro del valore del proprio piano di vita e

della propria capacità di realizzarlo non si abbandona al rancore né è geloso della propria buona sorte. Anche se potesse farlo, non ha alcun desiderio di mantenere a un basso livello i vantaggi degli altri, a proprie spese. Questa ipotesi implica che i meno favoriti tendono a essere tanto più invidiosi della migliore situazione dei più favoriti, quanto più sono insicuri del proprio rispetto di sé, e quanto più forte è lo stato d'animo di non essere in grado di migliorare le proprie prospettive. Allo stesso modo, l'invidia particolare stimolata dalla concorrenza e dalla rivalità tende a essere più forte quanto più grave è la sconfitta, poiché è più duro il colpo contro la fiducia in se stessi, e la perdita può sembrare irreparabile. Tuttavia, siamo interessati principalmente all'invidia generale.

Supporrò che esistano tre condizioni che favoriscono l'invidia. La prima è la condizione psicologica che abbiamo appena osservato: le persone mancano di una solida fiducia nel proprio valore e nella loro capacità di fare alcunché di meritevole. In secondo luogo (e questa è una delle due condizioni sociali), si verificano molte occasioni in cui questa condizione psicologica è sentita come penosa e umiliante. La distanza tra sé e gli altri è resa visibile dalla struttura sociale e dallo stile di vita della società. I meno avvantaggiati, quindi, sono spesso costretti a ricordarsi della propria situazione, e ciò li porta talvolta ad apprezzare ancora di meno se stessi e il proprio modo di vivere. Terzo, essi scoprono che la loro posizione sociale non permette alcuna alternativa costruttiva all'opporsi alle circostanze favorevoli dei più avvantaggiati. Per alleviare i propri stati d'animo di angoscia e di inferiorità, essi credono di non avere altra scelta se non quella di imporre una perdita a chi sta in posizione migliore, e ciò anche con un certo costo per se stessi, naturalmente a meno che non si abbandonino alla rassegnazione e all'apatia.

Numerosi aspetti di una società bene-ordinata contribuiscono, se non a prevenire, almeno a mitigare queste condizioni. Rispetto alla prima condizione, è chiaro che, sebbene essa sia uno stato psicologico, le istituzioni sociali rappresentano una causa scatenante fondamentale. Ho sostenuto però che la concezione

contrattualista della giustizia appoggia la stima che i cittadini hanno di sé in modo generalmente più solido di quanto fatto da altri principi politici. In un'assemblea pubblica, ciascuno è trattato con il rispetto che si deve a un essere uguale sovrano; e ognuno possiede i medesimi diritti fondamentali che verrebbero accettati in una situazione iniziale considerata equa. I membri della comunità hanno in comune un senso di giustizia, e sono vincolati dai legami della fratellanza civica. Ho già discusso questi punti in relazione alla stabilità (§§75-76). Possiamo aggiungere che i maggiori vantaggi di alcuni sono la contropartita di benefici compensativi per i meno avvantaggiati; e nessuno suppone che coloro che hanno una quota più ampia siano più meritevoli dal punto di vista morale. La felicità in proporzione alla virtù non è un principio di distribuzione accettato (§48). Lo stesso vale per il principio di perfezione: indipendentemente dall'eccellenza messa in mostra da persone o associazioni, le loro pretese nei confronti delle risorse sociali vengono sempre risolte per mezzo dei principi di giustizia reciproca (§50). Per tutte queste ragioni, i meno avvantaggiati non hanno motivo di considerarsi degli inferiori, e i principi pubblici generalmente accettati garantiscono la loro fiducia in sé. Le disparità tra loro e gli altri, siano assolute o relative, dovrebbero essere accettate più facilmente da parte dei primi in questa piuttosto che in altre forme di sistema politico.

Per quanto riguarda la seconda condizione, sia le differenze assolute sia quelle relative consentite in una società bene-ordinata sono probabilmente minori di quelle spesso affermatesi. Sebbene il principio di differenza permetta in teoria ineguaglianze indefinitamente grandi, in cambio di guadagni ridotti per i meno avvantaggiati, le differenze di reddito e di ricchezza in pratica non dovrebbero essere eccessive, date le necessarie istituzioni di sfondo (§26). Inoltre, la pluralità di associazioni in una società bene-ordinata, con la propria sicura esistenza interna, tende a non far notare, almeno non in modo spiacevole, le variazioni nelle prospettive delle persone. Noi infatti tendiamo a paragonare le nostre circostanze con altre dello stesso gruppo o di uno simile al nostro, o di posizioni che consideriamo rilevanti per le nostre

aspirazioni. Le varie associazioni interne alla società tendono a dividerla in numerosi gruppi non comparabili, così che le distanze tra queste divisioni non attraggono il genere di attenzione che sconvolge la vita di coloro che si trovano in una posizione migliore. E questo ignorare le differenze di ricchezza e di situazioni è reso più facile dal fatto che quando i cittadini si incontrano, come deve perlomeno accadere negli affari pubblici, vengono riconosciuti i principi di eguale giustizia. Nella vita quotidiana i doveri naturali sono inoltre rispettati, di modo che i più avvantaggiati non ostentano la propria situazione migliore allo scopo di sminuire la condizione di coloro che possiedono di meno. Dopo tutto, se sono state eliminate le condizioni che predispongono all'invidia, la stessa sorte tocca probabilmente a quelle per la gelosia, il malanimo e il disprezzo, l'inverso della gelosia. Quando i settori meno fortunati della società mancano di invidia, i più fortunati mancheranno di disprezzo. Considerate insieme, queste caratteristiche di un regime bene-ordinato diminuiscono il numero di occasioni in cui i meno avvantaggiati avranno la probabilità di vivere la propria situazione come impoverita e umiliante. Anche se essi sono in qualche modo soggetti all'invidia, questa non può mai crescere molto.

Considerando infine l'ultima condizione, sembrerebbe che una società bene-ordinata offra, al pari di ogni altra, alternative costruttive all'invidia ostile. A ogni modo, il problema dell'invidia generale non ci costringe a riesaminare la scelta dei principi di giustizia. Come l'invidia particolare, essa è in una certa misura endemica nella vita umana; essendo associata alla rivalità, può esistere in qualunque società. Il problema più specifico della giustizia politica riguarda l'entità del rancore e della gelosia stimolati dalla ricerca delle cariche e delle posizioni, e dalla probabilità che distorca la giustizia delle istituzioni. È difficile decidere su questo punto in assenza di una conoscenza più dettagliata delle forme sociali disponibili durante la fase legislativa. Sembra però che non vi sia alcuna ragione per cui i rischi dell'invidia particolare debbano essere peggiori in una società regolata dalla giustizia come equità piuttosto che da una qualunque altra concezione.

Traggo quindi la conclusione che i principi di giustizia non tendono a stimolare un'invidia generale scusabile (e neppure un'invidia particolare) di entità preoccupante. In base a questo controllo, la concezione della giustizia sembra di nuovo relativamente stabile. Adesso vorrei esaminare brevemente le possibili relazioni tra l'invidia e l'eguaglianza, considerando l'eguaglianza come definita in vari modi dalla teoria della giustizia in questione. Mentre esistono numerose forme di eguaglianza, e anche se l'egualitarismo ammette delle gradazioni, esistono concezioni di giustizia che si possono riconoscere come egualitarie anche se permettono certe disparità significative. Assumo che i due principi di giustizia cadano sotto questa denominazione.

Numerosi autori conservatori hanno sostenuto che la tendenza all'eguaglianza dei movimenti sociali dell'epoca moderna è un'espressione di invidia.⁹ In questo modo essi tentano di screditare tale tendenza, attribuendola a impulsi collettivi dannosi. Tuttavia, prima di poter prendere seriamente in considerazione questa tesi, bisogna in primo luogo provare che la forma di eguaglianza cui si obietta è realmente ingiusta e, alla fine, destinata a peggiorare la situazione di ognuno, compresi i meno avvantaggiati. Ma insistere sull'eguaglianza come definita dai due principi di giustizia non significa dare spazio all'invidia. Ciò è dimostrato dal contenuto dei principi e dalla caratterizzazione dell'invidia. E risulta anche evidente dalla natura delle parti nella posizione originaria: la concezione della giustizia viene scelta in condizioni in cui nessuno, per ipotesi, è mosso dal disprezzo o dal risentimento (§25). Perciò le pretese di eguaglianza sostenute dai due principi non sorgono da questi stati d'animo. Talvolta, le pretese di coloro che sostengono i principi possono esprimere risentimento ma, come abbiamo visto, questa è un'altra questione.

Allo scopo di mostrare che i principi di giustizia sono parzialmente basati sull'invidia si dovrebbe dimostrare che una o più delle condizioni della posizione originaria hanno origine da questa propensione. Poiché la questione della stabilità non costringe a un riesame della scelta già compiuta, bisogna discutere dell'influenza dell'invidia in riferimento alla prima parte della

teoria. Ma ciascuna delle condizioni della posizione originaria possiede una giustificazione che non menziona in alcun modo l'invidia. Si invoca, per esempio, la funzione dei principi morali in quanto modo pubblico e adeguatamente generale di porre ordine tra le pretese (§23). Senza dubbio possono esistere forme di eguaglianza che hanno origine nell'invidia. L'egualitarismo rigoroso, la dottrina che insiste su un'eguale distribuzione di tutti i beni primari, deriva probabilmente da questa propensione. Ciò significa che questa concezione dell'eguaglianza verrebbe adottata nella posizione originaria soltanto se si assume che le parti siano sufficientemente invidiose. Questa possibilità non influisce in alcun modo sui due principi di giustizia. La differente concezione dell'eguaglianza da essi definita viene riconosciuta supponendo che l'invidia non esista.¹⁰

Si può vedere l'importanza del separare l'invidia dagli altri sentimenti morali mediante numerosi esempi. Supponiamo in primo luogo che l'invidia sia molto diffusa nelle società contadine povere. Si potrebbe suggerire che la ragione è la generale credenza che l'ammontare della ricchezza sociale sia più o meno fissato, di modo che il guadagno di una persona rappresenta la perdita per un'altra. Si potrebbe dire che il sistema sociale è considerato un gioco a somma zero, stabilito per convenzione e immutabile. In effetti, se questa convinzione fosse diffusa e se si considerasse generalmente l'insieme dei beni come dato, allora si assumerebbe una rigida opposizione di interessi. In questo caso, sarebbe corretto pensare che la giustizia richieda quote uguali. La ricchezza sociale non è considerata il risultato di una cooperazione reciprocamente vantaggiosa, e non esiste quindi una base equa per un'ineguale divisione dei vantaggi. Ciò che si considera invidia può in effetti essere risentimento, che potrebbe risultare giustificato o meno.

Le supposizioni di Freud sull'origine del senso di giustizia soffrono del medesimo difetto. Egli fa notare che questo sentimento è il prodotto dell'invidia e della gelosia. Poiché alcuni membri del gruppo sociale tentano di proteggere gelosamente i propri vantaggi, i meno favoriti sono spinti dall'invidia a eliminarli. Alla fine tutti riconoscono di non poter mantenere il proprio

reciproco atteggiamento ostile senza danno per se stessi. Raggiungono perciò un compromesso sulla richiesta di un trattamento eguale. Il senso di giustizia è una formazione reattiva; ciò che originariamente era invidia e gelosia viene trasformato in uno stato d'animo sociale, il senso di giustizia che insiste sull'eguaglianza per tutti. Freud credeva che questo processo fosse esemplificato dai giardini d'infanzia e da molte altre situazioni sociali.¹¹ Ma la plausibilità della sua descrizione presuppone che gli atteggiamenti iniziali siano descritti in modo corretto. Le caratteristiche di fondo dell'esempio da lui descritto corrispondono, con pochi cambiamenti, a quelle della posizione originaria. Il fatto che le persone possiedano interessi opposti e tentino di promuovere la propria concezione del bene non è per nulla identico al fatto che sono mosse dall'invidia o dalla gelosia. Come abbiamo visto, questo genere di opposizione dà luogo alle circostanze di giustizia. Perciò, se i bambini competono l'uno con l'altro per l'attenzione e l'affetto dei propri genitori verso cui si potrebbe dire che hanno giustamente eguali pretese, non si può affermare che il loro senso di giustizia abbia origine dall'invidia e dalla gelosia. È certo che spesso i bambini sono gelosi e invidiosi; e le loro nozioni morali sono senza dubbio tanto primitive che essi non afferrano le distinzioni necessarie. Ma, lasciando da parte queste difficoltà, potremmo egualmente dire che il loro sentimento sociale nasce dal risentimento, dal senso di essere trattati in modo iniquo.¹² E si potrebbe obiettare allo stesso modo agli autori conservatori che il fatto che i meglio piazzati respingano le richieste di maggiore eguaglianza dei meno avvantaggiati è un caso di puro malanimo. Ma questa affermazione richiede anche un'attenta discussione. Non si può dare credito ad alcuna delle accuse e controaccuse senza prima avere esaminato le concezioni di giustizia sostenute in modo sincero dagli individui e la loro comprensione della situazione sociale, allo scopo di vedere in che misura queste pretese siano realmente fondate su questi motivi.

Nessuna di queste osservazioni intende negare che l'appello alla giustizia è spesso un mascheramento dell'invidia. Ciò che viene chiamato risentimento può realmente essere rancore. Ma

razionalizzazioni di questo genere presentano un ulteriore problema. Oltre a mostrare che la concezione di giustizia di una persona non è in sé fondata sull'invidia, dobbiamo determinare se i principi di giustizia citati nella sua spiegazione siano sostenuti in modo sincero, e ciò è dimostrato quando li applica ad altri casi in cui non è coinvolta o, meglio ancora, in cui subirebbe una perdita se venissero seguiti. Credo che Freud intenda asserire qualcosa di più del fatto che spesso l'invidia si maschera da risentimento. Egli vuole affermare che l'energia che motiva il senso di giustizia viene attinta da quella dell'invidia e della gelosia, e che senza di essa vi sarebbe un desiderio molto minore (o inesistente) di rendere giustizia. Le concezioni di giustizia hanno per noi poche attrattive oltre a quelle derivanti da questi sentimenti e da altri simili. È questa pretesa che è sostenuta dall'erronea combinazione di invidia e risentimento.

Sfortunatamente, il problema delle altre psicologie speciali dovrà essere lasciato da parte. In ogni caso, esse dovrebbero essere trattate più o meno nello stesso modo dell'invidia. Si tenta di stabilire la configurazione di atteggiamenti nei confronti del rischio e dell'incertezza, del dominio e della sottomissione e simili, che tendono a essere generati dalle istituzioni giuste, e successivamente si valuta se tendano a rendere le istituzioni inefficienti o inattuabili. Dobbiamo anche chiederci se, dal punto di vista delle persone nella posizione originaria, la concezione scelta sia accettabile o almeno tollerabile, quali che possano risultare le nostre inclinazioni particolari. L'alternativa più favorevole è quella che concede un posto a tutte queste differenti tendenze, nella misura in cui hanno la probabilità di essere incoraggiate da una struttura di base giusta. Esiste per così dire una divisione del lavoro tra le persone che hanno inclinazioni contrarie. Naturalmente alcuni di questi atteggiamenti possono procurare un premio, allo stesso modo di certe capacità educate, come per esempio la volontà di essere avventurosi e di affrontare rischi inusitati. Ma in questo caso, il problema corrisponde al ritorno alle doti naturali ed è incluso nella discussione delle quote distributive (§47). Ciò che chiaramente non deve fare un sistema sociale è incoraggiare propensioni e

aspirazioni che è destinato a reprimere e lasciare insoddisfatte. Sino a quando il modello delle psicologie speciali stimulate dalla società sostiene gli assetti di quest'ultima, o può essere ragionevolmente trattato da essi, non c'è alcun bisogno di riesaminare la scelta di una concezione di giustizia. Anche se non l'ho dimostrato, credo che i principi della giustizia come equità superino questo test.

82. Le ragioni della priorità della libertà

Abbiamo già considerato il significato della priorità della libertà e il modo in cui è incorporata all'interno di varie regole di precedenza (§39, 46). Ora che tutti gli elementi principali della teoria contrattualistica sono davanti ai nostri occhi, possiamo ritornare sugli elementi più importanti che caratterizzano questa priorità. Ho supposto fin qui che se le persone in posizione originaria sanno che le libertà fondamentali possono effettivamente essere esercitate, esse non saranno disposte a scambiare una minore libertà con un maggiore vantaggio economico (§26). Solo quando le condizioni sociali non consentono di praticare questi diritti si può accettare una loro restrizione. Le eguali libertà, in sostanza, possono essere negate solo allorché è necessario trasformare la qualità della vita civile cosicché al momento opportuno ognuno possa godere di queste libertà. La realizzazione effettiva di tutte queste libertà in una società bene-ordinata costituisce la tendenza di lungo periodo dei due principi e delle regole di priorità una volta che essi siano coerentemente rispettati in condizioni ragionevolmente favorevoli. Il nostro problema qui rimane quello di riassumere e rendere coerenti le ragioni per la precedenza attribuita alla libertà all'interno di una società bene-ordinata dal punto di vista della posizione originaria.

Cominciamo con il ricordare le ragioni contenute nella prima parte dell'argomento a favore dei due principi. Una società bene-ordinata è una società effettivamente regolata tramite una concezione pubblica della giustizia (§69). I membri di questa società sono, e si concepiscono come, persone libere ed eguali. Ciò

vuol dire che ciascuno di essi ha e sa di avere scopi e interessi fondamentali in nome dei quali ritiene sia legittimo avanzare pretese reciproche; e ciascuno di essi ha e sa di avere un diritto a eguale considerazione e rispetto nel determinare i principi tramite i quali la struttura di base della società deve essere governata. Le persone in posizione originaria possiedono anche un senso di giustizia che normalmente funge da guida per la loro condotta. La posizione originaria è definita proprio in modo da incorporare l'eguaglianza e la reciprocità appropriate tra persone così concepite; e dato che i loro scopi e interessi fondamentali sono protetti dalle libertà previste dal primo principio, esse attribuiscono una priorità a tale principio. L'interesse per la religione come garantito dall'eguale libertà di coscienza è già stato discusso come un esempio (§§33-35). Da questo punto di vista, bisognerebbe tenere presente che le parti cercano di garantire qualche interesse fondamentale particolare, anche se, dato il velo di ignoranza, solo la natura generale di questo interesse è da loro conosciuta, per esempio il fatto che si tratti di un interesse di natura religiosa. In questo senso, il loro scopo non è meramente quello che sia permessa la pratica di una qualsiasi religione, bensì quello che sia permessa la pratica di una religione definita, per esempio la loro, qualunque essa sia (§28). E allo scopo di proteggere il loro interesse particolare ma sconosciuto dalla prospettiva della posizione originaria, le parti sono condotte, anche in ottemperanza agli oneri dell'impegno (§29), a dare precedenza alle libertà fondamentali.

Una società bene-ordinata realizza inoltre gli interessi di ordine superiore delle parti attraverso il modo in cui gli altri loro interessi, inclusi quelli fondamentali, sono formati e regolati dalle istituzioni sociali (§26). Le parti si concepiscono come persone libere che possono rivedere e alterare i propri fini ultimi e che proprio per ciò danno priorità alla tutela della loro libertà da questo punto di vista. Il modo in cui i principi di giustizia governano la struttura di base, così come illustrato dalla nostra versione di autonomia e oggettività (§78), mostra che questo interesse di ordine superiore è soddisfatto nell'ambito di una società bene-ordinata.

Così, le persone in posizione originaria sono mosse da una certa gerarchia di interessi. Devono in primo luogo garantire il loro interesse di ordine superiore e gli scopi fondamentali (di cui è loro nota solo la forma generale), e questo fatto trova riscontro nella precedenza attribuita alla libertà; l'acquisizione di mezzi che consentano loro di realizzare altri desideri e fini ha un posto subordinato. Anche se gli interessi fondamentali alla libertà hanno un obiettivo definito, sarebbe a dire il realizzarsi effettivo delle libertà fondamentali, tuttavia questi stessi interessi non sono sempre in grado di controllare la situazione. Infatti, il realizzarsi di questi interessi può avere bisogno di certe condizioni sociali e di un certo grado di soddisfacimento dei bisogni e delle necessità materiali, e questo spiega perché le libertà fondamentali possono talvolta essere limitate. Ma una volta che le condizioni sociali richieste e il livello di soddisfacimento di bisogni e necessità materiali siano raggiunti, come sarebbe in una società bene-ordinata in circostanze favorevoli, gli interessi di ordine superiore diventano da allora in poi regolativi. In realtà, come Mill supposeva, questi interessi diventano tanto più intensi quanto più la situazione della società consente loro di essere effettivamente espressi, cosicché alla fine diventano regolativi e rivelano il loro posto prioritario.¹³ La struttura di base permette così di assicurare la vita interna libera delle varie comunità di interessi, in cui persone e gruppi cercano di realizzare, nella forma di un'unione sociale coerente con l'eguale libertà, le finalità e le doti che gli capita di avere (§79). La gente vuole esercitare controllo sulle leggi e le regole che governano il loro associarsi, o direttamente prendendo parte in prima persona alle loro vicende oppure tramite rappresentanti cui sono legati da vincoli di cultura e situazione sociale.

Questo è quanto per quel che riguarda le ragioni della precedenza della libertà come risulta dalla prima parte dell'argomento a favore dei principi di giustizia. Ora dobbiamo passare alla seconda parte dell'argomento per chiederci se questa precedenza sia ridimensionata dai vari sentimenti e atteggiamenti che sono probabilmente generati all'interno di una società bene-

ordinata (§80). A questo punto potrebbe sembrare che anche quando i bisogni essenziali siano soddisfatti e i mezzi materiali indispensabili siano a disposizione, l'interesse della gente per la loro posizione relativa nella distribuzione della ricchezza nondimeno persista. Così, se supponiamo che ognuno voglia una quota proporzionale maggiore, si potrebbe ugualmente ottenere come risultato un crescente desiderio di abbondanza materiale. Poiché ciascuno si dà da fare per un fine che non può essere raggiunto collettivamente, la società potrebbe verosimilmente preoccuparsi sempre più di aumentare la produttività e migliorare l'efficienza economica. E questi obiettivi potrebbero diventare dominanti al punto da rendere incerta la priorità della libertà. Alcuni hanno sollevato obiezioni precisamente per questi motivi contro la tendenza all'eguaglianza, che si pensa possa stimolare negli individui un'ossessione riguardo alla loro quota relativa di ricchezza sociale. Ma, anche se è vero che in una società bene-ordinata presumibilmente esiste una tendenza a una maggiore eguaglianza, i suoi membri hanno scarso interesse per la loro posizione relativa in quanto tale. Come abbiamo visto, essi non sono granché influenzati dall'invidia e dalla gelosia, e nella maggior parte fanno ciò che pare loro meglio, giudicando per mezzo del loro piano di vita, e quello di chi è loro vicino, senza essere delusi dalle maggiori attrattive e godimenti di altri socialmente più distanti. Non esistono perciò forti tendenze che li inducono a ridurre le proprie libertà a vantaggio di un maggiore benessere economico, assoluto o relativo.

Naturalmente, non ne consegue che in una società giusta nessuno si preoccupi di questioni di status. La descrizione del rispetto di sé come forse il più importante dei beni primari ha messo in rilievo il grande significato del modo in cui pensiamo che gli altri ci stimino. Ma in una società bene-ordinata, la necessità di uno status è soddisfatta dal riconoscimento pubblico delle istituzioni giuste, insieme all'esistenza interna piena e diversificata delle numerose libere comunità di interessi consentite dalle eguali libertà. In una società giusta, la base del rispetto di sé non è la propria quota di reddito ma la distribuzione, solennemente

dichiarata, dei diritti e delle libertà fondamentali. E poiché questa distribuzione è eguale, ognuno, quando si riunisce per condurre gli affari comuni della più ampia società, possiede un simile status garantito. Nessuno tende a cercare al di là dell'affermazione costituzionale dell'eguaglianza ulteriori modi politici di garantirsi lo status. Né, d'altra parte, gli uomini sono disposti ad accettare una libertà minore di quella eguale. Questo fatto, per esempio, li metterebbe in una posizione di svantaggio e indebolirebbe la loro posizione politica. Avrebbe anche l'effetto di sancire pubblicamente la loro inferiorità, secondo la definizione data dalla struttura di base della società. Questa valutazione subordinata nella vita pubblica sarebbe realmente umiliante e nefasta per l'autostima. E così, sottostando a una libertà minore di quella eguale, si potrebbe perdere su entrambi i fronti. Ciò ha particolare probabilità di essere vero quando una società si fa più giusta, poiché gli eguali diritti e gli atteggiamenti pubblici di reciproco rispetto hanno un posto essenziale nel mantenimento dell'equilibrio politico e nel assicurare i cittadini del proprio valore. Così, mentre le differenze economiche e sociali tra i vari settori della società, che possiamo considerare come gruppi non confrontabili, non tendono a generare animosità, le difficoltà che sorgono dall'ineguaglianza civica e politica e dalla discriminazione etnica e culturale non possono essere accettate facilmente. Quando è la posizione dell'eguale cittadinanza a rispondere al bisogno di uno status, la priorità delle eguali libertà si fa sempre più necessaria. Avendo scelto una concezione della giustizia che cerca di eliminare l'importanza dei vantaggi relativi, economici e sociali, in quanto sostegno della fiducia in sé, è essenziale che la priorità della libertà sia solidamente conservata.

In una società bene-ordinata il rispetto di sé è quindi assicurato dalla conferma pubblica dello status di eguale cittadinanza per tutti; si lascia che la distribuzione dei mezzi materiali vada da sé secondo la giustizia procedurale pura regolata da giuste istituzioni di sfondo che restringono l'ambito delle ineguaglianze, in modo da non far nascere l'invidia scusabile. Questo modo di trattare il problema dello status presenta alcuni

vantaggi. Supponiamo così che il modo in cui uno è valutato dagli altri dipenda proprio dalla sua posizione relativa nella distribuzione del reddito e della ricchezza. In questo caso, l'avere uno status più elevato implica il possedere una quantità di mezzi materiali superiore a quella di una buona parte della società. Non tutti possono avere lo status più elevato, e migliorare la posizione di una persona significa peggiorare quella di qualcun altro. La cooperazione sociale con lo scopo di aumentare le condizioni del rispetto di sé risulta impossibile. I mezzi dello status sono per così dire fissati, e il guadagno di ciascuno rappresenta la perdita di un altro. Ciò è chiaramente inammissibile. Le persone vengono poste in conflitto l'una con l'altra nella ricerca dell'autostima. Data la preminenza di questo bene primario, certamente le parti nella posizione originaria non vogliono trovarsi opposte in questo modo. Potrebbe essere difficile se non impossibile ottenere il bene dell'unione sociale. La soluzione migliore è quella di sostenere, nella misura del possibile, il bene primario del rispetto di sé, per mezzo dell'assegnazione delle libertà fondamentali che possono essere effettivamente rese eguali, e che definiscono per tutti un medesimo status. Nello stesso tempo, le quote relative dei mezzi materiali vengono relegate in una posizione subordinata. Arriviamo così a un'altra ragione per suddividere in due parti l'ordinamento sociale, secondo l'indicazione dei principi di giustizia. Mentre questi principi permettono ineguaglianze come compenso dei contributi che vanno a beneficio di tutti, la priorità della libertà implica l'eguaglianza nelle basi sociali del rispetto.

È perfettamente possibile che quest'idea non possa essere attuata in modo completo. Il senso che gli uomini hanno del proprio valore può, in una certa misura, dipendere dalla loro posizione istituzionale e dalla loro quota di reddito. Se, tuttavia, la descrizione dell'invidia sociale e della gelosia è valida, con gli adeguati assetti di sfondo, queste inclinazioni non dovrebbero risultare eccessive. Ma, da un punto di vista teorico, se necessario, possiamo includere il rispetto di sé tra i beni primari, il cui indice definisce le aspettative. Nelle applicazioni del principio di differenza, questo indice può allora permettere gli effetti

dell'invidia scusabile (§80); le aspettative dei meno avvantaggiati diminuiscono con l'aggravarsi di questi effetti. La migliore decisione sull'operare o meno cambiamenti per il rispetto di sé viene presa a partire dalla prospettiva della fase legislativa, in cui le parti hanno maggiori informazioni e dove si applica il principio della determinazione politica. Questo problema rappresenta ovviamente una spiacevole complicazione. Poiché la semplicità è di per sé desiderabile in una concezione pubblica della giustizia (§49), le condizioni che sollecitano l'invidia scusabile dovrebbero, se è possibile, essere evitate. Ho menzionato questo punto non per risolverlo, ma soltanto per osservare che, quando è necessario, le aspettative dei meno avvantaggiati possono essere intese come comprendenti il bene primario del rispetto di sé.

La seconda parte di questo argomento sembra così confermare la priorità della libertà. Alcuni, tuttavia, potrebbero voler obiettare a questa descrizione della priorità della libertà che le società hanno altri modi per affermare il rispetto di sé e per trattare l'invidia e le altre tendenze disgreganti. Si presume perciò che in un sistema feudale o di caste ognuno abbia il suo posto assegnato nell'ordine naturale delle cose. I suoi confronti sono probabilmente limitati all'interno della sua classe o casta, ordinati come una serie di gruppi non confrontabili stabiliti indipendentemente dal controllo umano e sanciti grazie alla religione e alla teologia. Gli individui, se mai accadesse di doverla mettere in discussione, si rassegnano alla propria posizione; e poiché tutti possono pensare di avere ricevuto la propria vocazione, si sostiene che ognuno ha lo stesso destino ed è egualmente nobile agli occhi della provvidenza.¹⁴ Questa concezione della società risolve il problema della giustizia sociale eliminando a livello di pensiero le circostanze che lo fanno sorgere. Si afferma che la struttura di base è già determinata, ed è qualcosa su cui gli esseri umani non influiscono. Secondo questa opinione, il supporre che l'ordinamento sociale debba corrispondere ai principi cui gli individui acconsentirebbero in quanto eguali fraintende la loro posizione.

Ho finora assunto che, in opposizione a questa idea, le parti siano guidate nella loro adesione a una concezione di giustizia da

una conoscenza dei fatti generali riguardanti la società. Esse danno quindi per scontato che le istituzioni non sono fisse, ma cambiano nel tempo, alterate dalle circostanze naturali e dalle attività e dai conflitti dei gruppi sociali. Si riconoscono le limitazioni imposte dalla natura, ma gli individui non sono incapaci di dare forma ai propri assetti sociali. Anche questa premessa fa parte dello sfondo della teoria della giustizia. Ne consegue che certi modi di trattare l'invidia e altre inclinazioni devianti sono preclusi a una società bene-ordinata. Essa, per esempio, non può tenerle in scacco per mezzo della diffusione di convinzioni false o infondate. Il nostro problema è infatti il modo in cui la società dovrebbe essere conformata se dovesse uniformarsi ai principi accettati nella posizione originaria da persone razionali dotate di convinzioni generali vere. La condizione di pubblicità richiede che le parti assumano, in quanto membri della società, di conoscere anche i fatti generali. Il ragionamento che conduce all'accordo iniziale deve essere accessibile alla pubblica comprensione. Naturalmente, nel delineare i principi richiesti, dobbiamo affidarci alla conoscenza del momento, in quanto riconosciuta dal senso comune e dal consenso scientifico esistente. Ma non esiste alcuna alternativa ragionevole a questo procedimento. Dobbiamo ammettere che, al cambiare delle convinzioni radicate, è possibile che cambino ugualmente i principi di giustizia che sembra ragionevole adottare. Perciò, quando viene abbandonata la credenza in un ordinamento stabile e naturale che sanziona una società gerarchica, assumendo che questa tendenza non sia vera, si instaura una tendenza in direzione dei due principi di giustizia ordinati in modo seriale. L'effettiva protezione delle eguali libertà diventa sempre più di primaria importanza a sostegno del rispetto di sé e ciò a sua volta ribadisce la priorità del primo principio.

83. Felicità e fini dominanti

Allo scopo di trovarci in condizioni di affrontare la questione del bene della giustizia, discuterò la maniera in cui le istituzioni

giuste modellano la nostra scelta di un piano razionale e incorporano l'elemento regolativo del nostro bene. Affronterò questo argomento in modo indiretto ritornando, in questo paragrafo, sul concetto di felicità e prendendo nota della tentazione di considerarlo determinato da un fine dominante. Ciò condurrà in modo naturale ai problemi dell'edonismo e dell'unità dell'Io. Come questi temi siano correlati, dovrebbe apparire evidente a tempo debito.

In precedenza ho affermato che, con certe qualifiche, una persona è felice quando è sulla strada di un'attuazione (più o meno) positiva di un piano razionale di vita tracciato in condizioni (più o meno) favorevoli, e quando ha una ragionevole fiducia nel fatto che le sue intenzioni possono venire portate a compimento (§63). Perciò, siamo felici quando i nostri piani razionali procedono bene, i nostri scopi più importanti vengono raggiunti, e abbiamo una ragione per essere assolutamente certi che la nostra buona sorte continuerà. Il raggiungimento della felicità dipende dalle circostanze e dalla fortuna, e da qui la postilla che riguarda le condizioni favorevoli. Anche se non discuterò nei particolari il concetto di felicità, dovremmo considerare alcuni altri punti, allo scopo di mettere in rilievo la correlazione con il problema dell'edonismo.

In primo luogo, la felicità ha due aspetti: uno è la riuscita attuazione di un piano razionale (il programma delle attività e degli scopi) che una persona si sforza di realizzare, l'altro il suo stato d'animo, la sua solida fiducia sostenuta da buone ragioni nel fatto che il successo sarà durevole. Essere felici implica sia determinati risultati delle azioni, sia una razionale sicurezza riguardo al risultato.¹⁵ Questa definizione della felicità è oggettiva: i piani vanno adattati alle condizioni della nostra vita e la nostra fiducia deve basarsi su convinzioni valide. In alternativa, la felicità potrebbe essere definita soggettivamente nel modo seguente: una persona è felice quando crede di trovarsi sulla strada di un'attuazione (più o meno) riuscita di un piano razionale, e il resto è come in precedenza, aggiungendo la clausola che, se si sbaglia o è delusa, allora non accade nulla per caso o coincidenza che la

disilluda sulle sue concezioni errate. Grazie alla buona sorte, la persona non viene cacciata dal suo mondo di illusioni. La definizione da preferire è quella che meglio si adatta alla teoria della giustizia e che risulta coerente con i nostri giudizi di valore ponderati. A questo punto, è sufficiente osservare, come ho suggerito poco prima (§82), che abbiamo assunto che le parti nella posizione originaria hanno convinzioni corrette. Esse accettano una concezione di giustizia alla luce delle verità generali riguardanti le persone e il loro posto nella società. Sembra perciò naturale supporre una simile lucidità quando costruiscono i propri piani di vita. Naturalmente, nulla di tutto questo è un argomento in senso stretto. Alla fine bisogna valutare la definizione oggettiva come parte della teoria morale cui appartiene.

Adottando questa definizione, e tenendo a mente la trattazione dei piani razionali presentata in precedenza (§§63-65), possiamo interpretare le speciali caratteristiche talvolta attribuite alla felicità.¹⁶ La felicità, per esempio, è autosufficiente: essa viene cioè scelta soltanto per se stessa. Un piano razionale comprenderà senza dubbio molti (o almeno diversi) scopi finali, e ognuno di essi può essere perseguito in parte perché incoraggia e promuove nello stesso modo uno o diversi scopi. Il reciproco appoggio tra fini perseguiti per il loro interesse è un'importante caratteristica dei piani razionali, e di conseguenza questi fini non vengono di solito ricercati solo per se stessi. Nondimeno, l'attuazione dell'intero piano e la fiducia duratura con cui avviene sono cose che vogliamo fare e avere solo per se stesse. Tutte le considerazioni, comprese quelle di giusto e di giustizia (usando a questo proposito la teoria completa del bene), sono già state prese in esame nella costruzione del piano. Quindi l'intera attività è autosufficiente.

La felicità è anch'essa autosufficiente: un piano razionale, quando viene attuato con certezza, rende l'esistenza pienamente meritevole di scelta e non richiede nient'altro in aggiunta. Quando le circostanze sono particolarmente favorevoli e l'attuazione ben riuscita, la felicità è completa. All'interno della concezione generale che uno cerca di seguire non manca nulla di essenziale, e non esiste alcun modo in cui essa avrebbe potuto essere decisamente migliore.

Così, anche se si può sempre immaginare che i mezzi materiali che sostengono il nostro modo di vita siano maggiori, e che spesso si sarebbe potuta scegliere una diversa configurazione di scopi, la reale attuazione del piano può però possedere in sé, nello stesso modo in cui spesso ciò avviene per le composizioni, i dipinti e le poesie, una certa completezza che, pur essendo danneggiata dalle circostanze e dalle debolezze umane, risulta evidente dal complesso. Così alcuni diventano esempi di realizzazione dell'uomo e modelli da emulare, e le loro esistenze sono tanto istruttive riguardo al modo di vivere quanto qualunque dottrina filosofica.

Quindi, una persona è felice nei periodi in cui sta portando a compimento con successo un piano razionale e ha fiducia, con ragione, nel fatto che i suoi sforzi raggiungeranno il risultato. Si può dire che si avvicini alla beatitudine nella misura in cui le condizioni sono eccezionalmente favorevoli e la sua vita completa. Non ne deriva però che, nel realizzare un piano razionale, si stia ricercando la felicità, almeno non nel modo in cui ciò è normalmente inteso. La felicità, per esempio, non è uno dei vari scopi cui aspiriamo, ma il soddisfacimento dell'intero piano in sé. Ho fatto però l'ipotesi che i piani razionali soddisfino in primo luogo le restrizioni del giusto e della giustizia (secondo quanto stipulato dalla teoria completa del bene). Dire di qualcuno che è alla ricerca della felicità sembra non implichi soltanto che sia pronto a violare o rispettare queste restrizioni. L'accettazione di queste limitazioni deve di conseguenza essere resa esplicita. E, in secondo luogo, la ricerca della felicità suggerisce la ricerca di certi tipi di fini, come la vita, la libertà e il proprio benessere.¹⁷ Perciò, le persone che si dedicano altruisticamente a una causa giusta, o che consacrano la propria vita all'incremento del benessere altrui, non vengono di norma considerate alla ricerca della propria felicità. Sarebbe fuorviante affermare una cosa del genere riguardo ai santi e agli eroi, o riguardo a coloro i cui piani di vita sono supererogatori in misura rilevante. Essi non possiedono quei tipi di scopi che cadono sotto questa denominazione dichiaratamente definita in modo vago. I santi, gli eroi e le persone le cui intenzioni accettano le limitazioni del giusto e della giustizia sono però effettivamente

felici nel caso in cui i loro piani hanno successo. Sebbene non si battano per la felicità, possono nondimeno essere felici nel realizzare le pretese di giustizia e il benessere altrui, o nel raggiungere l'eccellenza verso cui sono attratti.

Ma, in generale, com'è possibile scegliere tra piani razionali? Che procedura può seguire un individuo quando si trova di fronte a questo genere di decisione? Desidero ora ritornare su questo problema. In precedenza ho affermato che un piano razionale è un piano che verrebbe scelto con razionalità deliberativa a partire dalla classe di tutti quelli che soddisfano i principi della scelta razionale e resistono a certe forme di riflessione critica; infine raggiungiamo però un punto in cui dobbiamo soltanto decidere quale piano preferiamo (§64) senza ulteriori indicazioni. Esiste però un meccanismo deliberativo che non ho ancora menzionato, ed è quello di analizzare i nostri scopi. Possiamo cioè tentare di trovare una descrizione più particolareggiata o più illuminante dell'oggetto dei nostri desideri, nella speranza che allora i principi di calcolo risolveranno il caso. Può perciò accadere che una caratterizzazione più ricca e più profonda di ciò che desideriamo metta in chiaro che, dopotutto, un piano complessivo esiste.

Consideriamo di nuovo l'esempio del piano per una vacanza (§63). Spesso, quando ci domandiamo perché desideriamo visitare due posti diversi, scopriamo che sullo sfondo si trovano certi fini più generali, che possono essere tutti soddisfatti andando in un posto piuttosto che in un altro. Possiamo perciò voler studiare certi stili artistici, e un'ulteriore riflessione può mettere in luce il fatto che, rispetto a questi, un piano sia superiore o altrettanto buono. In questo senso, possiamo scoprire che il nostro desiderio di andare a Parigi è più intenso di quello di andare a Roma. Tuttavia, accade spesso che una descrizione più accurata non risulti decisiva. Se desideriamo vedere sia la chiesa più famosa della cristianità sia il museo più famoso, possiamo trovarci in imbarazzo. È ovvio che anche questi desideri devono essere ulteriormente presi in esame. Nulla del modo in cui viene espressa la maggior parte dei desideri mostra l'esistenza di una caratterizzazione più illuminante di ciò che vogliamo realmente. Dobbiamo però dare spazio alla

possibilità, in realtà alla probabilità, di giungere prima o poi a scopi non comparabili tra cui dovremo scegliere con razionalità deliberativa. Possiamo sistemare, riformulare e trasformare i nostri scopi in una varietà di modi, nel tentativo di farli accordare tra loro. Usando come linee di azione i principi di scelta razionale, e formulando i nostri desideri nella forma più chiara di cui siamo capaci, possiamo ridurre l'ambito della scelta puramente preferenziale, ma non possiamo eliminarla del tutto.

L'indeterminatezza della decisione sembra quindi nascere dal fatto che una persona ha numerosi scopi per i quali non esiste alcuno standard di confronto a disposizione per decidere tra loro in caso di conflitto. Vi sono molti punti fermi nella deliberazione pratica, e numerosi modi per caratterizzare le cose che desideriamo per se stesse. È quindi facile capire perché l'idea dell'esistenza di un solo fine dominante (opposto a un fine inclusivo), cui è razionale tendere, sia estremamente affascinante.¹⁸ Se infatti esiste un fine del genere cui tutti gli altri sono subordinati, allora è probabile che tutti i desideri, nella misura in cui sono razionali, ammettano un'analisi che mostra di applicare i principi di conto. La procedura per operare una scelta razionale, e la concezione di una simile scelta, risulterebbero allora perfettamente chiare; la deliberazione riguarderebbe sempre mezzi per certi fini, e tutti i fini minori verrebbero a loro volta ordinati come mezzi per un singolo fine dominante. Le numerose catene finite di ragioni finirebbero con il convergere e con l'unirsi nello stesso punto. Perciò, in linea di principio, una decisione razionale è sempre possibile, poiché permangono soltanto difficoltà di calcolo e mancanza di informazione.

Ora è essenziale comprendere ciò che vogliono i teorici del fine dominante: un metodo di scelta che può sempre essere seguito dall'agente stesso allo scopo di prendere una decisione razionale. Vi sono perciò tre requisiti: la concezione della deliberazione deve specificare: 1) una procedura in prima persona, che 2) sia generalmente applicabile e 3) dia la garanzia di condurre al miglior risultato (perlomeno data la capacità di calcolare le favorevoli condizioni di informazione). Ma in realtà non possediamo alcuna

procedura che soddisfi queste condizioni. Un espediente basato sul caso fornisce un metodo generale, ma sarebbe razionale soltanto in circostanze speciali. Nella vita quotidiana impieghiamo schemi di deliberazione formatisi nella nostra cultura e modificatisi nel corso della nostra storia personale. Ma non vi è alcuna certezza che queste forme di riflessione siano razionali. Forse soddisfano soltanto vari standard minimi che ci mettono in grado di farcela, anche rimanendo molto lontani dal meglio che potremmo fare. Perciò, se ricerchiamo una procedura generale per mezzo della quale equilibrare i nostri scopi in conflitto in modo da mettere in luce, o almeno identificare mentalmente, la migliore linea d'azione, l'idea di un fine dominante sembra fornirci una risposta semplice e naturale.

Prendiamo poi in considerazione cosa potrebbe essere questo fine dominante. Non può essere la felicità stessa, poiché questo stato viene raggiunto attuando un piano di vita razionale già stabilito in modo indipendente. Il massimo che possiamo dire è che la felicità è un fine inclusivo, volendo significare che il piano stesso, la cui attuazione rende felici, comprende e ordina una pluralità di scopi, quali che essi siano. D'altra parte, è assai poco plausibile considerare il fine dominante come obiettivo personale o sociale, quale l'esercizio del potere politico, o il raggiungimento del consenso sociale, o la massimizzazione dei possedimenti materiali. È certamente contrario ai nostri giudizi di valore ponderati, e in realtà inumano, essere tanto coinvolti in uno di questi fini, da non lasciare che la sua ricerca venga moderata dall'interesse per un'altra cosa. Infatti un fine dominante è perlomeno lessicalmente prioritario rispetto a qualunque altro fine, e il tentativo di realizzarlo richiede sempre una precedenza assoluta. Per questo motivo Loyola sostiene che il fine dominante è servire dio e, grazie a ciò, salvare la nostra anima. Egli è coerente nel riconoscere che realizzare le intenzioni della divinità è l'unico criterio per equilibrare gli scopi subordinati. È soltanto per questa ragione che preferiremmo la salute alla malattia, la ricchezza alla povertà, l'onore al disonore, una vita lunga a una breve e, si potrebbe aggiungere, l'amicizia e l'affetto all'odio e all'ostilità. Egli afferma

che dobbiamo essere indifferenti verso qualunque attaccamento, poiché essi acquisiscono un peso inappropriato una volta che ci impediscono di utilizzare sempre la stessa unità di misura, pronti ad adottare la via che crediamo vada a maggior gloria di dio.¹⁹

Bisognerebbe osservare che questo principio di indifferenza è compatibile con il godere piaceri secondari da parte nostra, e con il permettere a noi stessi di partecipare a giochi e divertimenti. Queste attività infatti rilassano la mente e ristorano lo spirito, di modo che siamo in migliori condizioni per realizzare fini più importanti. Perciò, Tommaso d'Aquino, nonostante credesse che la visione di dio fosse il fine ultimo delle conoscenze e delle imprese umane, concedeva al gioco e al divertimento un posto nella nostra vita. Nondimeno, questi piaceri sono permessi nella misura in cui promuovono lo scopo superiore, o almeno non lo ostacolano. Dovremmo sistemare le cose in modo che il nostro indulgere nelle frivolezze e nelle facezie, negli affetti e nell'amicizia, non interferisca con la più piena realizzazione del nostro scopo finale.²⁰

La natura estremista delle teorie del fine dominante viene spesso mascherata dalla vaghezza e dall'ambiguità del fine proposto. Se perciò dio è considerato (come certamente deve essere) un essere morale, allora il fine di servirlo al di sopra di tutto il resto viene lasciato senza specificazione nella misura in cui le intenzioni divine non appaiono chiare in base alla rivelazione, o evidenti secondo la ragione naturale. All'interno di questi limiti, una dottrina teologica della morale è soggetta agli stessi problemi di equilibrare i principi e di determinare la precedenza, che affliggono le altre concezioni. Poiché le questioni in discussione si trovano in genere proprio qui, la soluzione avanzata dall'etica religiosa è soltanto apparente. E certamente quando il fine dominante viene specificato in modo chiaro in quanto raggiungimento di qualche meta oggettiva, come il potere politico o la ricchezza materiale, si rendono manifesti il fanatismo e la disumanità sottostanti. Il bene umano è eterogeneo perché gli scopi dell'uomo sono eterogenei. Sebbene la subordinazione di tutti i nostri scopi a un unico fine non violi in senso stretto i principi della scelta razionale (e in ogni modo non i principi di conto), essa continua a

colpirci come irrazionale, o più precisamente folle. L'io viene deformato e posto al servizio di uno dei suoi fini nell'interesse della sistematicità.

84. *L'edonismo come metodo di scelta*

L'edonismo viene tradizionalmente interpretato in uno di questi due modi: o come l'asserzione secondo cui il solo bene intrinseco è uno stato d'animo piacevole, oppure come la tesi psicologica che la sola cosa per cui gli uomini lottano è il piacere. Intenderò tuttavia l'edonismo in un terzo modo e cioè come il tentativo di attuare la concezione deliberativa basata sul fine dominante. Essa tenta di mostrare come, almeno in linea di principio, sia sempre possibile una scelta razionale. Nonostante questo sforzo fallisca, lo prenderò rapidamente in esame a causa della luce che getta sul contrasto tra l'utilitarismo e la dottrina contrattualista.

Immagino che l'edonista ragioni nel modo seguente. Primo, egli pensa che, se la vita umana deve essere guidata dalla ragione, deve esistere un fine dominante. Non c'è altro modo razionale di confrontare i nostri fini in conflitto se non come mezzi per un fine più elevato. Secondo, egli interpreta il piacere in modo ristretto, in quanto stato d'animo piacevole. La piacevolezza in quanto attributo dello stato d'animo e della sensazione viene ritenuta l'unico candidato plausibile per il ruolo di fine dominante, e quindi l'unica cosa buona in se stessa. Che soltanto il piacere, così concepito, sia buono, non viene direttamente postulato come primo principio; né si sostiene poi che esso concordi con i nostri giudizi di valore ponderati. Si giunge invece al piacere come fine dominante per mezzo di un processo di eliminazione. Dando per scontato che siano possibili scelte razionali, deve esistere un fine di questo genere. Nello stesso tempo, esso non può essere rappresentato dalla felicità o da una qualche meta oggettiva. Per evitare la circolarità dell'uno, e la disumanità e il fanatismo dell'altro, l'edonista si rivolge all'interiorità. Egli scopre il fine ultimo in una definita

qualità della sensazione o dello stato d'animo, identificabile grazie all'introspezione. Possiamo supporre, se lo vogliamo, che la piacevolezza possa essere definita in modo estensivo come l'attributo comune agli stati d'animo e alle esperienze verso le quali proviamo un atteggiamento favorevole e che, a parità di condizioni, desideriamo prolungare. Si potrebbe perciò dire, per fare degli esempi, che la piacevolezza è quella caratteristica comune all'esperienza di odorare delle rose, di assaporare cioccolato, dell'affetto ricambiato e così via, e analogamente per l'attributo contrario del dolore.²¹

L'edonista sostiene quindi che un agente razionale sa esattamente il modo in cui procedere per determinare il proprio bene; egli deve accertarsi quale dei piani per lui praticabili promette la maggior quantità di piacere rispetto al dolore. Questo piano definisce la sua scelta razionale, il modo migliore per mettere ordine tra i suoi fini in conflitto. Ora i principi di conto si applicano in modo banale, poiché tutte le cose buone sono omogenee, e quindi comparabili in quanto mezzi per l'unico fine del piacere. Naturalmente queste valutazioni sono inficiate da incertezze e mancanza di informazione, e di norma è possibile attuare soltanto le stime più approssimative. Questa non è però una vera difficoltà per l'edonismo: ciò che conta è che il massimo del piacere fornisca un'idea chiara del bene. Ora si può dire che conosciamo l'unica cosa la cui ricerca dà una forma razionale alla nostra vita. È soprattutto per queste ragioni che Sidgwick pensa che il piacere debba essere l'unico fine razionale che deve guidare la deliberazione.²²

È importante osservare due cose. Primo, quando il piacere è considerato un attributo speciale dello stato d'animo e della sensazione, viene concepito come una misura definita su cui è possibile basare i calcoli. Calcolando in termini di intensità e durata delle esperienze piacevoli, si possono fare teoricamente i calcoli necessari. Il metodo dell'edonismo fornisce una procedura di scelta in prima persona, cosa che lo standard di felicità non fa. Secondo, il trarre piacere come fine dominante non implica nessuna meta oggettiva particolare. Otteniamo piacere dalle più varie attività, e

dalla ricerca di qualsiasi cosa. Di conseguenza, mirare a massimizzare gli stati d'animo piacevoli sembra che, come minimo, eviti il manifestarsi del fanatismo e della disumanità, definendo tuttavia un metodo razionale per una scelta in prima persona. Inoltre, è ora possibile spiegare facilmente le due interpretazioni tradizionali dell'edonismo. Se il piacere è realmente il solo fine la cui ricerca ci mette in grado di identificare piani razionali, allora è certo che il piacere apparirebbe come il solo bene intrinseco, e saremmo così giunti al principio dell'edonismo per mezzo di un argomento che parte dalle condizioni della deliberazione razionale. Ne deriva anche una variante dell'edonismo psicologico: infatti, benché affermare che la condotta razionale mira sempre al piacere in modo consapevole sia spingersi troppo oltre, essa sarebbe in ogni caso regolata da un programma di attività intese a massimizzare il saldo netto degli stati d'animo piacevoli. Poiché conduce alle interpretazioni più note, la tesi secondo cui la ricerca del piacere fornisce il solo metodo razionale di deliberazione sembra essere l'idea fondamentale dell'edonismo.

Sembra ovvio che l'edonismo non è in grado di definire un fine dominante ragionevole. Ci basta soltanto notare che, una volta che il piacere è concepito, come deve essere, in modo sufficientemente preciso, tale che la sua intensità e durata possono entrare nei calcoli dell'agente, non è più plausibile il fatto che esso debba essere considerato come l'unico scopo razionale.²³ Di certo, la preferenza per un dato attributo di stato d'animo o sensazione rispetto a tutto il resto è tanto priva di equilibrio e di umanità quanto un prevalente desiderio di massimizzare il proprio potere sugli altri, o la propria ricchezza materiale. È senza dubbio per questa ragione che Sidgwick è riluttante a concedere che la piacevolezza sia una particolare qualità di stato d'animo; egli deve però ammetterlo, se il piacere deve fungere, come sostiene, da criterio finale per valutare, l'uno rispetto all'altro, i valori ideali quali la conoscenza, la bellezza e l'amicizia.²⁴

C'è inoltre il fatto che esistono diversi tipi di sentimenti gradevoli incomparabili essi stessi e, allo stesso modo, dimensioni quantitative di piacere, intensità e durata. In che modo dobbiamo

confrontarle in caso di conflitto? Dobbiamo scegliere un'esperienza piacevole, breve ma intensa di un certo tipo di sentimento, piuttosto che un'esperienza meno intensa ma più prolungata di un altro tipo? Aristotele afferma che, se necessario, l'uomo buono sacrifica la vita per i propri amici, poiché preferisce un breve periodo di piacere intenso a uno prolungato di tiepido godimento, un solo anno di esistenza nobile a molti di vita banale.²⁵ Ma in che modo decide di ciò? Dobbiamo inoltre stabilire, come osservato da Santayana, il valore relativo del piacere e della sofferenza. Quando Petrarca dice che mille piaceri non valgono un dolore, adotta per confrontarli uno standard che è più profondo di entrambi. È la persona stessa che deve attuare questa decisione, tenendo conto dell'intero ambito delle sue inclinazioni e dei suoi desideri, presenti e futuri. Chiaramente non è stato fatto alcun passo avanti oltre la razionalità deliberativa. Il problema di una pluralità di fini rimane immutato all'interno della classe degli stati d'animo soggettivi.²⁶

Si potrebbe obiettare che in economia e nella teoria della decisione questi problemi vengono superati. Ma questa affermazione è basata su un fraintendimento. Nella teoria della domanda, per esempio, si suppone che le preferenze del consumatore soddisfino vari postulati: esse definiscono un ordinamento completo sull'insieme delle alternative e possiedono le proprietà di convessità e continuità, e simili. A partire da queste premesse, si può dimostrare l'esistenza di una funzione di utilità che corrisponde a queste preferenze, nel senso che viene scelta un'alternativa piuttosto che un'altra, se e solo se il valore della funzione è maggiore per l'alternativa selezionata. Questa funzione caratterizza le scelte dell'individuo, ciò che egli preferisce in realtà, a condizione che tali preferenze soddisfino certe convenzioni. Essa, per cominciare, non dice nulla intorno al modo in cui una persona prende le proprie decisioni in questo ordinamento coerente, né, chiaramente, può pretendere di essere una procedura di scelta in prima persona che potrebbe essere seguita ragionevolmente da qualcuno, poiché non fa altro che registrare il risultato delle sue deliberazioni. Nel migliore dei casi, i principi che, secondo le ipotesi degli economisti, devono essere soddisfatti dalle scelte degli

individui razionali, possono essere ritenuti linee di condotta che teniamo in considerazione quando prendiamo le nostre decisioni. Ma, intesi in tal senso, questi criteri non sono altro che i principi di scelta razionale (o i loro analoghi), e ci ritroviamo di nuovo nella situazione della razionalità deliberativa.²⁷

Sembra quindi fuori discussione che esista alcun fine dominante, la cui ricerca concordi con i nostri giudizi di valore ponderati. Il fine inclusivo della realizzazione di un piano di vita razionale è una cosa completamente diversa. Ma l'inadeguatezza dell'edonismo a fornire una procedura di scelta razionale non deve sorprenderci. Wittgenstein ha mostrato che è sbagliato postulare certe esperienze speciali allo scopo di spiegare il modo in cui distinguiamo la memoria dalle immagini, le credenze dalle supposizioni, e così di seguito per gli altri atti mentali. Nello stesso modo, è ancora più improbabile che certi tipi di stati d'animo piacevoli possano definire un'unità di conto il cui uso spieghi la possibilità della deliberazione razionale. Né il piacere, né qualunque altro fine determinato, può avere il ruolo che l'edonista gli assegnerebbe.²⁸

I filosofi hanno supposto che esperienze caratteristiche esistano e guidino la nostra vita mentale, per molte ragioni differenti. Così, anche se sembra una cosa semplice dimostrare che l'edonismo non ci porta da nessuna parte, è importante capire perché si potrebbe essere costretti a ricorrere a un simile espediente disperato. Ho già fatto notare una possibile ragione: il desiderio di ridurre l'ambito della scelta puramente preferenziale nella determinazione del nostro bene. In una teoria teleologica, qualunque vaghezza o ambiguità nella concezione del bene si trasferisce a quella del giusto. Quindi, se il bene degli individui è qualcosa che, per così dire, tocca a loro decidere in quanto individui, accade lo stesso, entro certi limiti, per ciò che è giusto. Ma è naturale pensare che ciò che è giusto non sia una questione di semplice preferenza, e si tenta di conseguenza di trovare una concezione definita del bene.

C'è però un'altra ragione: una teoria teleologica ha bisogno di un mezzo per confrontare i diversi beni dei differenti individui in

modo che sia possibile massimizzare il bene totale. In che modo è possibile fare queste valutazioni? Anche se certi fini servono a organizzare i piani degli individui presi singolarmente, essi non sono sufficienti per definire una concezione del giusto. Sembrerebbe quindi che la svolta all'interno verso lo standard di stati d'animo piacevoli sia un tentativo per trovare un denominatore comune tra la pluralità delle persone, una specie di valuta interpersonale, per mezzo della quale è possibile specificare l'ordinamento sociale. E questa indicazione è tanto più stringente se si sostiene già che questo standard sia lo scopo di ciascuno, nella misura in cui è razionale.

Come conclusione, non dovrei affermare che una dottrina teleologica sia necessariamente portata a una qualche forma di edonismo allo scopo di definire una teoria coerente. Sembra tuttavia che la tendenza a questa direzione sia piuttosto naturale. Si potrebbe dire che l'edonismo è la tendenza sintomatica delle teorie teleologiche quando tentano di formulare un metodo di ragionamento morale che sia chiaro e applicabile. La debolezza dell'edonismo riflette l'impossibilità di definire un fine adeguato e determinato da massimizzare. E ciò indica che la struttura delle dottrine teleologiche è un radicale malinteso: sin dall'inizio esse mettono in relazione il bene e il giusto nel modo sbagliato. Non dovremmo tentare di dare forma alla nostra vita rivolgendoci in primo luogo al bene definito in modo indipendente. Non sono i nostri scopi a rivelare in modo primario la nostra natura, sono piuttosto i principi che accetteremmo a governare le condizioni di fondo in cui questi scopi vanno formati e il modo in cui devono essere perseguiti. L'io infatti viene prima dei fini che persegue; e persino un fine dominante deve essere scelto tra numerose possibilità. Non c'è modo di andare oltre la razionalità deliberativa. Dovremmo quindi invertire la relazione tra il giusto e il bene che viene proposta dalle dottrine teleologiche, e considerare il giusto prioritario. La teoria morale va quindi sviluppata nella direzione inversa. Tenterò ora di spiegare queste ultime osservazioni alla luce della dottrina contrattualista.

85. *L'unità dell'io*

Il risultato della discussione precedente è che non esiste alcuno scopo in riferimento al quale sia possibile compiere tutte le nostre scelte in modo ragionevole. Elementi di intuizionismo rilevanti partecipano alla determinazione del bene, e, in una teoria teleologica, sono destinati a influire sul giusto. L'utilitarismo classico tenta di evitare questa conseguenza per mezzo della dottrina edonistica, ma invano. Non possiamo tuttavia fermarci a questo punto; dobbiamo trovare una soluzione costruttiva al problema della scelta cui l'edonismo non ha dato risposta. Ci troviamo così ancora una volta di fronte alla domanda: se non esiste alcun fine unico che determina un'appropriata configurazione degli scopi, in che modo è in realtà possibile identificare un piano di vita razionale? La risposta a questa domanda è già stata data: un piano razionale è un piano che verrebbe scelto con razionalità deliberativa, secondo la definizione data dalla teoria completa del bene. Rimane da accertare se questa risposta, nel contesto della dottrina contrattualista, sia pienamente soddisfacente, e se non sorgano i problemi che hanno afflitto l'edonismo.

Come ho detto, la personalità morale è caratterizzata in primo luogo da una concezione del bene, e in secondo luogo dal senso di giustizia. Quando vengono attuate, la prima si esprime per mezzo di un piano di vita razionale, e l'altra per mezzo di un desiderio regolativo di agire secondo certi principi del giusto. Una persona morale è perciò un soggetto con dei fini che egli stesso ha scelto, e la sua preferenza fondamentale è per condizioni che lo mettano in grado di dare forma a un modo di vita che esprime la sua natura di essere razionale libero ed eguale nella misura permessa dalle circostanze. Ora, l'unità della persona risulta evidente dalla coerenza del suo piano, essendo questa unità fondata sul desiderio di grado più elevato di seguire, in modi compatibili con il suo senso di giusto e di giustizia, i principi della scelta razionale. È ovvio che una persona non modella i propri scopi una volta per tutte, ma solo in modo graduale; è in grado, però, di formulare e seguire, nei modi

concessi dalla giustizia, un piano di vita, dando così forma alla propria unità.

La caratteristica distintiva di una concezione del fine dominante è il modo in cui ipotizza il raggiungimento dell'unità dell'io. Perciò, nell'edonismo, l'io raggiunge l'unità tentando di massimizzare la somma delle esperienze piacevoli all'interno dei suoi confini psichici. Un io razionale deve costituire la propria unità in questa maniera. Poiché il piacere è il fine dominante, l'individuo è indifferente verso tutti gli aspetti di se stesso, e considera le proprie doti naturali, mentali e corporee, e persino i suoi legami e inclinazioni naturali, come materiali diversi da cui ricavare esperienze piacevoli. Inoltre, non è il mirare al piacere come al proprio piacere, ma semplicemente come al piacere, che conferisce unità all'io. Un ulteriore problema consiste nel sapere se sia il proprio piacere o quello degli altri che deve essere realizzato, ma può essere lasciato da parte sino a che ci occupiamo del bene di una persona. Ma, una volta passati a considerare il problema della scelta sociale, il principio utilitarista nella sua forma edonistica risulta perfettamente naturale. Infatti, se ogni individuo deve dare un ordinamento alle proprie deliberazioni per mezzo della ricerca del fine dominante del piacere, e non può garantire in altro modo la propria personalità razionale, allora sembra che una serie di persone dovrebbero darsi da fare, nei loro sforzi congiunti, allo scopo di ordinare le loro azioni collettive massimizzando le esperienze piacevoli del gruppo. Così, come un santo quando è da solo deve adoperarsi per la gloria di dio, allo stesso modo, i membri di un'associazione di santi devono cooperare insieme per fare tutto ciò che è necessario in vista del medesimo fine. La differenza tra il caso individuale e quello sociale è che le risorse dell'io, le sue capacità fisiche e mentali, la sua sensibilità emotiva e i suoi desideri, sono posti in un contesto differente. In entrambi i casi, questi materiali sono posti al servizio del fine dominante. Ma, a seconda della disponibilità di altri agenti che cooperino con essi, sarà il piacere dell'io o quello del gruppo sociale a dover essere massimizzato.

In effetti, se lo stesso genere di considerazioni che conducono

all'edonismo in quanto teoria della scelta in prima persona vengono applicate alla teoria del giusto, il principio di utilità appare perfettamente plausibile. Supponiamo infatti, in primo luogo, che la felicità (definita in termini di stato d'animo piacevole) sia l'unico bene. Allora, come ammesso persino dagli intuizionisti, massimizzare la felicità è perlomeno un principio *prima facie* del giusto. Se questo principio non è solamente regolativo, deve esistere qualche altro criterio, per esempio quello di distribuzione, cui è necessario assegnare un certo peso. Ma qual è il fine dominante della condotta sociale in riferimento al quale vanno valutati questi standard? Poiché questo fine deve esistere, se si vuole che i giudizi di giusto siano motivati e non arbitrari, sembra che il principio di utilità specifichi la meta richiesta. Nessun altro principio possiede le caratteristiche necessarie a definire il fine ultimo di una condotta giusta. Credo che sia essenzialmente questo tipo di ragionamento che sottende la cosiddetta prova dell'utilità di Mill.²⁹

Nella giustizia come equità, la priorità del giusto e l'interpretazione kantiana producono una completa inversione di prospettiva. Per sincerarcene dobbiamo solo ricordare le caratteristiche della posizione originaria, e la natura dei principi che vengono scelti. Le parti considerano come aspetto fondamentale dell'lo la personalità morale, e non la capacità del piacere o del dolore. Esse non sanno quali scopi finali abbiano le persone, e rifiutano tutte le concezioni del fine dominante. Non accadrebbe loro, perciò, di accettare il principio di utilità nella sua forma edonistica. Le parti non hanno maggiori ragioni per accordarsi su questo criterio che per massimizzare qualunque altro obiettivo particolare. Si considerano esseri che possono scegliere, e in effetti scelgono, i propri scopi finali (che sono sempre una pluralità). Nello stesso modo in cui una persona deve decidere riguardo al suo piano di vita alla luce di un'informazione completa (e in questo caso non viene imposta alcuna restrizione), così una pluralità di persone deve decidere i termini della propria cooperazione in una situazione che rappresenta tutti equamente in quanto esseri morali. Lo scopo delle parti nella posizione originaria

è stabilire condizioni giuste e favorevoli affinché ciascuno costruisca la propria unità. Il loro fondamentale interesse per la libertà e per i mezzi con cui usarla correttamente è l'espressione del fatto che essi si considerano prima di tutto persone morali con un eguale diritto di scegliere il proprio modo di vita. Essi perciò riconoscono che i due principi di giustizia vanno classificati in un ordinamento seriale, per quanto è permesso dalle circostanze.

Dobbiamo ora mettere in relazione queste osservazioni con il problema dell'indeterminatezza della scelta da cui avevamo iniziato. L'idea principale è che, data la priorità del giusto, la scelta della nostra concezione del bene prenda forma entro limiti definiti. I principi di giustizia e la loro attuazione nelle forme sociali definiscono i vincoli all'interno dei quali ha luogo la nostra deliberazione. L'unità essenziale dell'Io è già garantita dalla concezione del giusto. In una società bene-ordinata, inoltre, questa unità è la stessa per tutti; la concezione del bene che ognuno ha, e che è data dal suo piano razionale, è un sottopiano del piano più ampio e complessivo che regola la comunità in quanto unione sociale di unioni sociali. Le numerose associazioni di varie dimensioni e finalità, poiché sono reciprocamente regolate dalla concezione pubblica della giustizia, semplificano la decisione offrendo ideali e forme di vita definite, sviluppate e sperimentate da innumerevoli individui, talvolta per generazioni. Perciò, quando tracciamo il nostro piano di vita, non partiamo da zero; non ci viene richiesto di scegliere tra innumerevoli possibilità prive di una data struttura o di contorni definiti. Così, anche se non esiste un algoritmo per decidere sul nostro bene, e nessuna procedura di scelta in prima persona, la priorità del giusto e della giustizia limita in modo sicuro queste deliberazioni, rendendole più maneggevoli. Poiché i diritti e le libertà fondamentali sono già stati assicurati in modo stabile, le nostre scelte non possono distorcere le nostre reciproche pretese.

Ora, data la priorità del giusto e della giustizia, la concezione del bene diventa molto meno problematica. In effetti, perdono forza le considerazioni che avevano condotto una teoria teleologica ad abbracciare la nozione di fine dominante. In primo luogo, gli

elementi puramente preferenziali della scelta, anche se non sono stati eliminati, sono stati tuttavia confinati all'interno dei vincoli di giusto già disponibili. Poiché le reciproche pretese degli uomini non ne risultano influenzate, l'indeterminatezza è relativamente innocua. Inoltre, all'interno dei limiti consentiti dai principi del giusto, non c'è bisogno di alcuno standard di correttezza al di là della razionalità deliberativa. Se il piano di vita di una persona soddisfa questo criterio, e se essa riesce ad attuarlo e facendo questo lo trova meritevole di interesse, allora non esistono motivi per affermare che sarebbe stato meglio se essa avesse fatto qualcos'altro. Non dovremmo semplicemente assumere che il nostro bene razionale sia determinato in modo univoco. Nella prospettiva della teoria della giustizia, questa premessa non è necessaria. In secondo luogo, non ci viene richiesto di andare oltre la razionalità deliberativa allo scopo di definire una concezione di giusto chiara e praticabile. I principi di giustizia hanno un contenuto definito, e l'argomento che li sostiene usa soltanto la teoria parziale del bene e il suo elenco di beni primari. Una volta stabilita la concezione di giustizia, la priorità del giusto garantisce la precedenza dei suoi principi. Perciò, le due considerazioni che rendono attraente la concezione del fine dominante per le teorie teleologiche sono entrambe assenti dalla dottrina contrattualista. Questo è l'effetto dell'inversione della struttura.

In precedenza, quando ho introdotto l'interpretazione kantiana della giustizia come equità, ho menzionato l'esistenza di un senso in cui la condizione di unanimità sui principi di giustizia è adatta a esprimere anche la natura di un Io singolo (§40). A prima vista, questa indicazione sembra paradossale. In che modo è possibile che il requisito dell'unanimità smetta di essere un vincolo? Una delle ragioni è che il velo di ignoranza garantisce che ognuno debba ragionare nello stesso modo, e così, ovviamente, la condizione è soddisfatta. Ma una spiegazione più profonda risiede nel fatto che la dottrina contrattualista possiede una struttura opposta a quella della teoria utilitarista. In quest'ultima, ciascuno traccia il proprio piano razionale senza intralci e con informazioni complete, e successivamente la società procede alla

massimizzazione della somma di soddisfazione dei piani che ne risulta. Invece, nella giustizia come equità tutti si accordano in precedenza sui principi per mezzo dei quali dovranno essere determinate le loro pretese reciproche. Si dà poi precedenza assoluta a questi principi, in modo che essi regolino, senza discussioni, le istituzioni sociali, e che ciascuno dia forma ai propri piani in conformità a essi. I piani che risultano discordanti devono essere rivisti. Perciò, il precedente accordo collettivo stabilisce sin dal principio certe caratteristiche strutturali fondamentali comuni ai piani di ognuno. La natura dell'Io in quanto persona morale libera ed eguale è la medesima per tutti, e la somiglianza nella forma fondamentale dei piani razionali esprime questo fatto. Inoltre, come dimostrato dalla nozione della società come unione sociale di unioni sociali, i membri di una comunità partecipano reciprocamente dell'altrui natura: apprezziamo ciò che fanno gli altri perché l'avremmo potuto fare noi, ma loro l'hanno fatto per noi, e ciò che noi facciamo è, nello stesso modo, fatto per loro. Poiché l'Io si realizza nelle attività di molti Io, le relazioni di giustizia che si uniformano ai principi cui tutti acconsentirebbero sono le più indicate a esprimere la natura di ciascuno. Infine, il requisito dell'accordo unanime si collega all'idea degli esseri umani che, come membri di un'unione sociale, ricercano i valori comunitari.

Si potrebbe pensare che, una volta assegnata la precedenza ai principi di giustizia, esista, dopotutto, un fine dominante che organizza la nostra vita. Quest'idea, però, è basata su un fraintendimento. Non c'è dubbio che i principi di giustizia precedono in senso lessicale quello di efficienza, e che il primo principio ha la precedenza sul secondo. Ne segue lo stabilirsi di una concezione ideale dell'ordinamento sociale che regola la direzione del cambiamento e i tentativi di riforma (§41). Ma sono i principi del dovere e dell'obbligo individuali a definire le pretese di questo ideale rispetto alle persone, le quali tuttavia non gli affidano un controllo su ogni cosa. Inoltre, ho finora assunto che il fine dominante proposto appartenga a una teoria teleologica in cui il bene è specificato per definizione in modo indipendente dal giusto.

Il ruolo di questo fine è in parte quello di rendere ragionevolmente precisa la concezione del giusto. Nella giustizia come equità non può esistere alcun fine dominante in questo senso né, come si è visto, è necessario per questo scopo. In conclusione, il fine dominante di una teoria teleologica è definito in modo che non sia possibile raggiungerlo mai definitivamente, perché si deve continuare sempre. Ricordiamo qui le osservazioni precedenti sul perché il principio di utilità non sia realmente adeguato per un ordinamento lessicale: i criteri successivi non entreranno mai in gioco, se non nei casi speciali in cui si risolve una situazione. D'altra parte, i principi di giustizia rappresentano scopi e restrizioni sociali più o meno definite (§8). Una volta attuata una certa struttura istituzionale, siamo liberi di determinare e perseguire il nostro bene all'interno dei limiti concessi dagli assetti.

Alla luce di queste riflessioni, il contrasto tra una teoria teleologica e la dottrina contrattualista può essere espresso intuitivamente nel modo che segue: la prima definisce il bene in modo locale, per esempio come una qualità o un attributo dell'esperienza più o meno omogenei, e lo considera una grandezza che deve essere massimizzata rispetto a una certa totalità; la seconda, invece, si muove nella direzione opposta, identificando una sequenza di forme strutturali, di crescente specificità, di giusta condotta, ciascuna interna alla precedente, procedendo in questo modo da una struttura generale per l'intero a una determinazione sempre più precisa delle sue parti. L'edonismo utilitarista è l'esempio classico della prima procedura, e la illustra con convincente semplicità. La giustizia come equità esemplifica la seconda possibilità. Perciò, la sequenza a quattro stadi (§31) formula un ordine di accordi e di atti legislativi destinati a costruire, gradualmente, una struttura gerarchica di principi, standard e norme che, applicati e osservati in modo coerente, conducono a una costituzione definita per l'azione sociale.

Questa sequenza non mira a una completa specificazione della condotta. L'idea è invece quella di avvicinarsi ai confini, per quanto vaghi, entro cui gli individui e le associazioni sono liberi di perseguire i propri scopi, ed entro cui la razionalità deliberativa ha

libertà d'azione. Idealmente, l'approssimazione dovrebbe essere convergente, nel senso che, per mezzo di ulteriori passi, i casi privi di una spiegazione diventano sempre meno importanti. La nozione che guida l'intera costruzione è quella della posizione originaria e della sua interpretazione kantiana: questa nozione contiene in sé gli elementi che selezionano l'informazione rilevante per ogni fase, e che generano una sequenza di modifiche appropriate alle condizioni contingenti della società esistente.

86. Il bene del senso di giustizia

Ora che abbiamo di fronte tutte le parti della teoria della giustizia è possibile completare l'argomento per la congruenza. È sufficiente collegare i vari aspetti di una società bene-ordinata e osservarli nel contesto appropriato. I concetti di giustizia e di bene sono legati a principi distinti, e la questione della congruenza riguarda la concordanza tra queste due famiglie di criteri. Più precisamente, ciascun concetto con i suoi principi definisce un punto di vista da cui è possibile valutare le istituzioni, le azioni e i piani di vita. Un senso di giustizia è un effettivo desiderio di applicare i principi di giustizia e di agire in base a essi, e di fare ciò dal punto di vista della giustizia. Perciò, quel che va stabilito è la razionalità (definita dalla teoria parziale del bene), per coloro che fanno parte di una società bene-ordinata, di affermare il proprio senso di giustizia come elemento regolativo nei confronti dei piani di vita. Resta da dimostrare che questa disposizione a adottare e a essere guidati dalla prospettiva della giustizia si accorda con il bene dell'individuo.

Se questi due punti di vista siano congruenti o meno è probabilmente un fattore cruciale nel determinare la stabilità. Ma la congruenza non è un risultato scontato neppure in una società bene-ordinata. Occorre verificarla. Naturalmente non è in questione la razionalità dello scegliere i principi di giustizia nella posizione originaria. L'argomento per questa decisione è già stato presentato; e, se è valido, le istituzioni giuste sono razionali in

senso collettivo e, in una prospettiva adeguatamente generale, vantaggiose per tutti. È anche razionale che ciascuno inviti gli altri a sostenere questi assetti e a adempiere ai propri obblighi e doveri. Il problema è di vedere se il desiderio regolativo di adottare la prospettiva della giustizia faccia parte del bene di una persona, quando viene considerato alla luce della teoria parziale e senza alcuna restrizione sull'informazione. Desidereremmo sapere se questo desiderio è realmente razionale; se è razionale per uno, infatti, allora è razionale per tutti, e non esistono quindi tendenze all'instabilità. Più precisamente, consideriamo una qualunque persona data in una società bene-ordinata. Assumerò che essa sappia che le istituzioni sono giuste, e che altri hanno (e continueranno ad avere) un senso di giustizia simile al suo, e che quindi osservano (e continueranno a osservare) questi assetti. Vogliamo dimostrare che, in base a queste ipotesi, è razionale per un individuo, definito dalla teoria parziale, avere il proprio senso di giustizia. Il piano di vita che rende possibile questo è la sua miglior risposta a simili piani dei suoi compagni; ed essendo razionale per chiunque, è razionale per tutti.

È importante non confondere questo problema con quello di presentare a un egoista una giustificazione per l'essere giusti. Un egoista è qualcuno che è legato al punto di vista dei propri interessi. I suoi scopi finali sono collegati a se stesso: la sua ricchezza e posizione, i suoi piaceri e il suo prestigio sociale, e così via. Un uomo del genere può agire in modo giusto, cioè fare le cose che un uomo giusto farebbe; ma, sino a che rimane un egoista, non può farle per le stesse ragioni di un uomo giusto. L'avere queste ragioni è incompatibile con il fatto di essere un egoista. Accade semplicemente che, in alcune occasioni, il punto di vista della giustizia e quello dei suoi propri interessi conducano allo stesso corso d'azione. Di conseguenza, non sto cercando di dimostrare che in una società bene-ordinata un egoista agirebbe a partire da un senso di giustizia, e neppure che agirebbe giustamente perché in questo modo promuoverebbe al massimo i propri fini. E ancora, non stiamo tentando di mostrare che un egoista, trovandosi in una società bene-ordinata, dati i suoi scopi, farebbe bene a trasformarsi

in un uomo giusto. Ci interessa piuttosto il bene del desiderio stabilito di adottare la prospettiva della giustizia. Suppongo che i membri di una società bene-ordinata abbiano già questo desiderio. La questione è di vedere se questo sentimento regolativo sia compatibile con il loro bene. Non stiamo prendendo in esame la giustizia o il valore morale delle azioni in base a certi punti di vista; stiamo valutando la bontà del desiderio di adottare un particolare punto di vista, quello della giustizia stessa. E dobbiamo valutare questo desiderio non dalla prospettiva dell'egoista, quale che possa essere, ma alla luce della teoria parziale del bene.

Farò l'assunzione che le azioni umane nascano da desideri esistenti, e che questi possano essere cambiati soltanto in modo graduale. Non è possibile decidere semplicemente, a un dato momento, di mutare il nostro sistema di fini (§63). Ci troviamo ora ad agire come il genere di persone che siamo, a partire dalle esigenze che abbiamo ora, e non come il tipo di persone che avremmo potuto essere, o dai desideri che avremmo avuto se avessimo in precedenza scelto in modo differente. Gli scopi regolativi sono soggetti in modo particolare a questa restrizione. Dobbiamo perciò decidere con buon anticipo se affermare il nostro senso di giustizia per mezzo del tentativo di valutare le nostre situazioni in un futuro sufficientemente ampio. Le cose non possono andare in entrambi i modi. Non possiamo conservare un senso di giustizia e tutto ciò che esso implica e, nello stesso tempo, tenerci pronti ad agire in modo ingiusto se ci dovessero promettere qualche vantaggio personale. Una persona giusta non è pronta a fare certe cose e, se si fa tentare con troppa facilità, allora in fondo era già pronta a farle.³⁰ Il nostro problema riguarda quindi soltanto quelli che hanno una certa psicologia e un certo sistema di desideri. Naturalmente, richiedere che la stabilità non debba dipendere da restrizioni definite a questo riguardo significherebbe chiedere troppo.

Ora, secondo una certa interpretazione, la domanda ha una risposta ovvia. Se supponiamo che qualcuno possieda un effettivo senso di giustizia, allora avrà un desiderio regolativo di osservare i principi corrispondenti. I criteri di scelta razionale devono tenere

conto di questo desiderio. Se una persona desidera agire nella prospettiva della giustizia, più di ogni altra cosa e con razionalità deliberativa, è razionale che faccia in questo modo. Di conseguenza, in questa forma la domanda è banale: essendo il tipo di persone che sono, i membri di una società bene-ordinata desiderano più di ogni altra cosa agire in modo giusto, e l'appagamento di questo desiderio fa parte del loro bene. Una volta acquisito il senso di giustizia che è realmente definitivo ed efficace, come richiesto dalla priorità della giustizia, riceviamo la conferma di un piano di vita che, nella misura in cui siamo razionali, ci spinge a mantenere e incoraggiare questo sentimento. Poiché questo fatto è di pubblico dominio, non esiste l'instabilità del primo tipo, e quindi neanche del secondo. Il vero problema della congruenza è ciò che accade se immaginiamo che qualcuno dia valore al proprio senso di giustizia solo nella misura in cui esso soddisfa altre descrizioni che lo mettono in relazione a ragioni specifiche della teoria parziale del bene. Non dovremmo affidarci alla dottrina del puro atto di coscienza (§72). Supponiamo quindi che il desiderio di agire con giustizia non sia un desiderio finale come quello di evitare il dolore, la miseria o l'apatia, o il desiderio di soddisfare l'interesse complessivo. La teoria della giustizia fornisce altre descrizioni di ciò di cui il senso di giustizia è desiderio; e dobbiamo usarle per dimostrare che una persona che segue la teoria parziale del bene confermerebbe realmente questo sentimento come elemento regolativo del suo piano di vita.

Tanto basta a definire la questione. Vorrei ora sottolineare le basi della congruenza, rivedendo vari punti già discussi. In primo luogo, come richiesto dalla dottrina contrattualista, i principi di giustizia sono pubblici; essi caratterizzano le convinzioni morali comunemente riconosciute condivise dai membri di una società bene-ordinata (§23). Non ci occupiamo di chi mette in discussione questi principi. Per ipotesi, egli ammette, come chiunque altro, che essi rappresentano la scelta migliore nella prospettiva della posizione originaria. (Ovviamente, è sempre possibile dubitare di ciò, ma questo dà luogo a un problema completamente differente.) Ora, poiché si suppone che altri abbiano (e continuino ad avere) un

effettivo senso di giustizia, il nostro ipotetico individuo prende in realtà in considerazione la strategia di fingere di avere certi sentimenti morali, mentre è sempre pronto ad agire come un *free-rider*, ogniqualvolta si presenti l'opportunità di promuovere i propri interessi. Poiché la concezione della giustizia è pubblica, egli è in dubbio se stabilire o meno una linea di condotta, di inganno e ipocrisia, professando senza crederli, a seconda di come ciò si adatta ai suoi scopi, i punti di vista morali accettati. Assumo che l'inganno e l'ipocrisia sono mali che non lo preoccupano; egli dovrà però calcolare il costo psicologico di prendere precauzioni e di mantenere il suo atteggiamento, con la perdita di spontaneità e di naturalezza che ne risulta.³¹ Da come vanno le cose in buona parte delle società, può risultare che pretese simili non abbiano un prezzo elevato, poiché l'ingiustizia delle istituzioni e il comportamento spesso squallido di altri rendono più facile il perseverare nei propri inganni; ma in una società bene-ordinata questo conforto non esiste.

Queste osservazioni sono confermate dall'esistenza di una connessione tra l'agire in modo giusto e gli atteggiamenti naturali (§74). Dati il contenuto dei principi di giustizia e le leggi della psicologia morale, voler essere equi con i nostri amici e rendere giustizia a coloro che ci stanno a cuore fa parte di questi sentimenti tanto quanto il desiderio di stare con loro e di dolerci della loro perdita. Assumendo quindi che si abbia bisogno di questi legami, la strategia è probabilmente quella di agire giustamente soltanto nei confronti di coloro ai quali siamo vincolati da legami di affetto e comprensione, e di rispettare i modi di vita di coloro ai quali ci siamo dedicati. Ma in una società bene-ordinata questi vincoli si estendono con una certa ampiezza, e comprendono i legami verso le forme istituzionali, supponendo in questo caso che tutte e tre le leggi psicologiche siano pienamente operanti. Inoltre, non è possibile in generale scegliere colui che dovrà soffrire della nostra ingiustizia. Se, per esempio, imbrogliamo nel pagare le tasse, o troviamo qualche modo per non fare la nostra equa parte per la comunità, ognuno viene colpito, e i nostri amici e consociati insieme agli altri. Potremmo senza dubbio prendere in

considerazione l'idea di passare sottobanco una parte dei nostri guadagni a coloro che amiamo in modo particolare, ma questo diventa un affare dubbio e complicato. Perciò in una società bene-ordinata dove i vincoli reali si estendono sia alle persone sia alle forme sociali, e dove non possiamo scegliere colui che è destinato a perdere per le nostre mancanze, vi sono validi motivi per conservare il proprio senso di giustizia. Ciò protegge, in modo semplice e naturale, le istituzioni e le persone che abbiamo a cuore, e ci porta ad accettare volentieri legami sociali nuovi e più ampi.

Un'altra considerazione fondamentale è questa: dal principio aristotelico (e dalle sue conseguenze) deriva che partecipare alla vita di una società bene-ordinata è un bene molto grande (§79). Questa conclusione dipende sia dal significato dei principi di giustizia e dalla loro precedenza nei piani di chiunque, sia dalle caratteristiche psicologiche della nostra natura. Sono i particolari della dottrina contrattualista a stabilire questa relazione. Poiché una società del genere è un'unione sociale di unioni sociali, essa realizza in grado preminente le varie forme dell'attività umana; e, data la natura sociale del genere umano, e cioè il fatto che le nostre capacità e tendenze sorpassano di gran lunga ciò che può venire espresso in una sola vita qualsiasi, dipendiamo dagli sforzi cooperativi di altri, non soltanto per il benessere, ma anche per la realizzazione delle nostre capacità latenti. E ciascuno, se tutto va bene intorno a lui, gode della maggiore ricchezza e diversità delle attività collettive. Ma per partecipare pienamente a questa vita, dobbiamo accettare i principi della sua concezione regolativa, e ciò significa che dobbiamo affermare il nostro sentimento di giustizia. Per sentire qualcosa come nostro, gli dobbiamo essere fedeli. Ciò che vincola gli sforzi di una società in una sola unione sociale sono il reciproco riconoscimento e accettazione dei principi di giustizia; è questo generale affermarsi che estende i legami di identificazione all'intera comunità, e permette che il principio aristotelico abbia il suo effetto più esteso. Le realizzazioni individuali e di gruppo non vengono più viste soltanto come beni personali separati. Al contrario, non confermare il nostro senso di giustizia significa limitarci a un punto di vista più ristretto.

Infine, c'è la ragione legata all'interpretazione kantiana: agire in modo giusto è qualcosa che vogliamo fare in quanto esseri razionali liberi ed eguali (§40). Risulta che il desiderio di agire con giustizia e quello di esprimere la nostra natura di libere persone morali indicano quello che in pratica è lo stesso desiderio. Quando qualcuno possiede delle convinzioni vere e una comprensione corretta della teoria della giustizia, questi due desideri lo spingono nella stessa direzione. Essi sono entrambi disposizioni ad agire precisamente in base agli stessi principi: quelli cioè che verrebbero scelti nella posizione originaria. Questa affermazione, naturalmente, è basata su una teoria della giustizia. Se questa teoria non è valida, quest'identità pratica viene meno. Ma poiché ci occupiamo soltanto del caso speciale di una società bene-ordinata secondo la teoria, abbiamo il diritto di presupporre che i suoi membri abbiano una profonda padronanza della concezione pubblica della giustizia su cui sono fondate le loro relazioni.

Supponiamo che queste siano le ragioni principali (o tipiche) consentite dalla teoria parziale del bene per mantenere il proprio senso di giustizia. Sorge ora la questione se esse siano o meno decisive. In questo caso ci troviamo di fronte alla ben nota difficoltà di un equilibrio di motivi che è per molti rispetti simile a un equilibrio di primi principi. Talvolta si trova una risposta confrontando un equilibrio di ragioni con un altro, poiché è certo che se il primo equilibrio di ragioni privilegia un corso d'azione, lo farà anche il secondo, anche se le ragioni per la prima alternativa fossero più forti, e quelle per la seconda più deboli. Ma trarre conclusioni da questi confronti presuppone che una qualche configurazione di ragioni, che evidentemente va in una direzione piuttosto che in un'altra, serva come pietra di paragone. In mancanza di ciò non possiamo andare al di là di un confronto condizionale: se il primo equilibrio privilegia una certa scelta, allora lo farà anche il secondo.

A questo punto è ovvio che il contenuto dei principi di giustizia rappresenta un elemento cruciale della decisione. Il fatto che per una persona sia o meno un bene possedere un senso di giustizia regolativo dipende da quanto le viene richiesto dalla

giustizia. La congruenza del giusto e del bene è determinata dagli standard specificati da ciascun concetto. Secondo quanto osservato da Sidgwick, l'utilitarismo è più severo del senso comune nel richiedere il sacrificio degli interessi privati dell'agente quando ciò sia necessario per la maggiore felicità di tutti.³² Esso è anche più esigente della teoria contrattualista perché, anche se gli atti benefici che vanno al di là dei nostri naturali doveri sono azioni buone che suscitano la nostra stima, non sono richiesti come cose giuste. L'utilitarismo può sembrare un ideale più elevato, ma l'altra faccia di esso può autorizzare minore benessere e libertà di alcuni nell'interesse di una maggiore felicità di altri che possono essere già più avvantaggiati. Una persona razionale che progetta il suo piano esiterebbe a dare la precedenza a un principio così severo. È probabile che superi la sua capacità di simpatia e che risulti pericoloso per la sua libertà. Perciò, per quanto la congruenza tra il giusto e il bene possa essere improbabile nella giustizia come equità, essa lo è ancor meno nella teoria utilitarista. L'equilibrio condizionale delle ragioni favorisce la dottrina contrattualista.

Il dubbio seguente suggerisce una questione alquanto diversa: cioè che, sebbene la decisione di conservare il nostro senso di giustizia possa essere razionale, alla fine possiamo soffrire una grave perdita o essere addirittura rovinati per causa sua. Come abbiamo visto, una persona giusta non è disposta a fare certe cose, e quindi, posta di fronte a circostanze avverse, può decidere di sfidare la morte piuttosto che agire in modo ingiusto. Ma sebbene sia abbastanza vero che un uomo può perdere la propria vita per la giustizia, mentre un altro vorrebbe vivere più a lungo, l'uomo giusto fa quello che, tutto considerato, desidera maggiormente; in questo senso non viene sconfitto dalla cattiva sorte, di cui aveva già previsto la possibilità. La questione è sullo stesso piano dei rischi dell'amore; in effetti, è soltanto un caso particolare. Coloro che si amano reciprocamente, o acquisiscono forti legami con persone e forme di vita, rischiano nello stesso tempo la rovina: il loro amore li rende ostaggi della sfortuna e dell'ingiustizia da parte di altri. Gli amici e gli amanti hanno grandi possibilità di aiutarsi in modo reciproco; e i membri delle famiglie fanno volontariamente lo

stesso. Il fatto di avere questa disposizione fa parte dei loro affetti quanto qualsiasi altra inclinazione. Quando amiamo siamo vulnerabili: non esiste qualcosa come l'amore se si è disposti a metterlo in dubbio. E gli amori che possono ferire di meno non sono i migliori. Quando amiamo, accettiamo il rischio di essere feriti e di perdere qualcuno. Alla luce della nostra generale conoscenza del probabile andamento della vita, non consideriamo questi rischi tanto grandi da provocare la fine dell'amore. Se accadesse delle disgrazie, esse sarebbero oggetto della nostra avversione e noi opporremmo resistenza a coloro che le producono con le loro macchinazioni. Se stiamo amando, non rimpiangiamo il nostro amore. Se queste cose sono vere dell'amore per come il mondo è, o almeno è molto spesso, allora a maggior ragione sarebbero vere degli amori in una società bene-ordinata, e quindi anche per il senso di giustizia. Infatti, in una società in cui gli altri sono giusti, dobbiamo temere per il nostro amore soprattutto dai casi della natura e dai fatti contingenti. E lo stesso avviene per il sentimento di giustizia collegato a simili affetti. Prendendo come pietra di paragone l'equilibrio di ragioni che nella presente situazione ci spinge ad affermare il nostro amore, sembra che dovremmo essere disposti a confermare il nostro senso di giustizia nelle condizioni maggiormente favorevoli di una società giusta.

Una caratteristica speciale del desiderio di esprimere la nostra natura di persone morali rafforza questa conclusione. Nel caso di altre inclinazioni dell'io, esiste una scelta di grado e di tempo d'azione. Non ci sono solo strategie di inganno e di ipocrisia completamente sistematiche; i nostri legami affettivi verso le istituzioni e le altre persone possono essere più o meno forti, e la nostra partecipazione alla vita più ampia della società, più o meno piena. Esiste un continuo di possibilità, e non una decisione tutto o niente, sebbene, per semplicità, mi sia espresso più o meno in questi termini. Ma il desiderio di esprimere la nostra natura di esseri razionali liberi ed eguali può essere soddisfatto soltanto agendo in base al fatto che i principi del giusto e di giustizia hanno la priorità assoluta. Questa è una conseguenza della condizione di definitività: poiché questi principi sono regolativi, il desiderio di

agire in base a essi viene soddisfatto solo nella misura in cui risulta essere parimenti regolativo nei confronti di altri desideri. Ciò significa agire a partire da questa precedenza che esprime la nostra libertà dai fatti contingenti. Quindi, se vogliamo realizzare la nostra natura, non abbiamo altra alternativa che pensare a conservare il nostro senso di giustizia che dirige i nostri altri scopi. Questo sentimento non può essere soddisfatto se viene posto in equilibrio e in compromesso con altri fini, come se non fosse nient'altro che un desiderio tra molti. Esso è un desiderio di comportarsi in un certo modo, piuttosto che in un qualsiasi altro. È possibile raggiungere altri scopi per mezzo di un piano che concede un posto a ciascuno di loro, poiché il loro soddisfacimento è possibile in modo indipendente dalla loro posizione nell'ordinamento. Ma non è così per il senso di giusto e di giustizia; e quindi l'agire in modo sbagliato è sempre soggetto a far sorgere sentimenti di colpa e di vergogna, cioè le emozioni che vengono stimulate dalla sconfitta dei nostri sentimenti morali regolativi. Naturalmente ciò non significa che la realizzazione della nostra natura di esseri liberi e razionali sia essa stessa una questione di tutto o niente. Al contrario, la misura in cui riusciamo a esprimere la nostra natura dipende dalla coerenza con cui abbiamo agito in base al nostro senso di giustizia in quanto definitivamente regolativo. Ciò che non possiamo fare è esprimere la nostra natura seguendo un piano che considera il senso di giustizia come uno tra i tanti desideri da valutare l'uno rispetto all'altro. Questo sentimento, infatti, rivela ciò che la persona è, e scendere a compromessi su esso non significa dare campo libero all'io, bensì cedere il passo alle contingenze e agli accidenti del mondo.

Occorre menzionare un'ultima questione. Supponiamo che persino in questa società bene-ordinata esistano delle persone per le quali l'affermare il proprio senso di giustizia non rappresenta un bene. Dati i loro scopi ed esigenze, e le particolarità della loro natura, la teoria parziale del bene non definisce ragioni sufficienti affinché costoro mantengano questo sentimento regolativo. Si è affermato che non è possibile raccomandare a queste persone, in modo veritiero, la giustizia come virtù.³³ E ciò è sicuramente

corretto, assumendo che un simile invito implichi che questa linea di condotta sia raccomandata loro, in quanto individui, da motivi razionali (identificati dalla teoria parziale). Ma allora rimane l'altra questione, e cioè se coloro che affermano il proprio senso di giustizia trattino ingiustamente queste persone, richiedendo loro di attenersi a istituzioni ingiuste.

Sfortunatamente non siamo ancora in condizione di rispondere adeguatamente al quesito, poiché esso presuppone una teoria della pena, e ho detto assai poco riguardo a questa parte della teoria della giustizia (§39). Ho assunto l'osservanza rigorosa di ogni concezione che verrebbe scelta, e successivamente ho considerato quale di quelle dell'elenco presentato sarebbe stata adottata. Possiamo tuttavia ragionare nello stesso modo del caso della disobbedienza civile, un'altra parte della teoria dell'osservanza parziale. Dando perciò per scontato che l'adesione a qualunque concezione venga accettata sarà imperfetta se lasciata totalmente volontaria, in quali condizioni le persone nella posizione originaria si troverebbero d'accordo sul fatto di poter impiegare meccanismi penali di stabilizzazione? Insisterebbero sul fatto che si può richiedere a una persona di fare soltanto ciò che va a suo vantaggio, secondo la definizione data dalla teoria parziale?

Alla luce della dottrina contrattualista nel suo complesso, sembra chiaro che non lo farebbero. Questa restrizione, infatti, equivale all'egoismo generale che, come abbiamo visto, verrebbe rifiutato. Inoltre, i principi del giusto e di giustizia sono collettivamente razionali; ed è nell'interesse di ciascuno che tutti gli altri debbano attenersi ai giusti assetti. Si dà anche il caso che l'affermazione generale del senso di giustizia rappresenta una grande qualità sociale, poiché stabilisce le basi della fiducia e affidabilità reciproca da cui, in genere, tutti traggono beneficio. Perciò, accordandosi sulle pene che stabilizzano uno schema di cooperazione, le parti accettano lo stesso tipo di vincolo del proprio interesse che riconoscono in primo luogo nella scelta dei principi di giustizia. Essendosi accordati su questi principi a causa delle ragioni appena esaminate, è razionale autorizzare le misure necessarie per il mantenimento delle istituzioni giuste, assumendo

che siano debitamente riconosciuti i vincoli di eguale libertà e del governo della legge (§§38-39). Coloro che trovano che essere disposti ad agire con giustizia non è un bene per loro, non possono negare queste affermazioni. È naturalmente vero che, nel loro caso, gli assetti giusti non rispondono completamente alla loro natura, e quindi, a parità di condizioni, essi saranno meno felici di quanto sarebbero stati se avessero affermato il proprio senso di giustizia. Ma in questo caso si può dire soltanto che la loro natura è la loro disgrazia.

Il punto principale, quindi, è che per giustificare una concezione di giustizia non dobbiamo sostenere che ognuno, quali che siano le sue capacità e i suoi desideri, ha una ragione sufficiente (definita dalla teoria parziale) per conservare il proprio senso di giustizia. Il nostro bene dipende infatti dal genere di persone che siamo, dal tipo di esigenze e di aspirazioni che abbiamo o di cui siamo capaci. Può accadere persino che esistano molti che non credono che il senso di giustizia sia per il proprio bene; in questo caso, però, le forze che contribuiscono alla stabilità sono più deboli. In simili condizioni, i meccanismi penali avranno un ruolo molto più ampio nel sistema sociale. Con l'aumentare della mancanza di congruenza, aumenta la probabilità, a parità di condizioni, dell'instabilità e dei mali relativi. Nessuno di essi però annulla la razionalità collettiva dei principi di giustizia; continua a essere a vantaggio di ciascuno il fatto che tutti gli altri debbano rispettarli. Ciò rimane valido almeno sino a quando la concezione di giustizia non è tanto instabile che qualcun'altra risulterebbe preferibile. Ma ciò che ho tentato di mostrare è che la dottrina contrattualista è superiore ai propri avversari su questo punto, e che quindi non è necessario riesaminare la scelta dei principi nella posizione originaria. In effetti, data per scontata un'interpretazione ragionevole della socialità umana (fornita dalla descrizione del modo in cui si acquisisce il senso di giustizia e dall'idea dell'unione sociale), la giustizia come equità sembra essere una concezione sufficientemente stabile. I rischi di una generalizzazione del dilemma del prigioniero sono eliminati dalla corrispondenza tra il giusto e il bene. Naturalmente, in condizioni normali, la

conoscenza e la fiducia pubbliche sono sempre imperfette. Così, anche in una società giusta è ragionevole ammettere certi assetti coercitivi per assicurare l'osservanza, il cui scopo principale è però quello di garantire la reciproca fiducia dei cittadini. Si farà appello a questi meccanismi solo di rado, ed essi non comprenderanno che una parte secondaria dello schema sociale.

Siamo giunti alla fine di questa discussione piuttosto lunga sulla stabilità della giustizia come equità. L'ultimo punto da notare è che la congruenza ci permette di completare la sequenza delle applicazioni della definizione di bene. In primo luogo possiamo affermare che, in una società bene-ordinata, l'essere una persona buona (e in particolare avere un effettivo senso di giustizia) è realmente un bene per quella persona; e, secondo, che questa forma di società è una società buona. La prima asserzione deriva dalla congruenza; la seconda è valida perché una società bene-ordinata ha le proprietà che è razionale desiderare in una società, secondo i due punti di vista rilevanti. Perciò una società bene-ordinata soddisfa i due principi di giustizia collettivamente razionali secondo la prospettiva della posizione originaria; e, dal punto di vista dell'individuo, il desiderio di affermare la concezione pubblica della giustizia come regolativa nei confronti del proprio piano di vita si accorda con i principi della scelta razionale. Queste conclusioni confermano i valori di comunità, e con il loro raggiungimento si completa la mia descrizione della giustizia come equità.

87. Osservazioni conclusive sulla giustificazione

Non tenterò di riassumere la presentazione della teoria della giustizia. Vorrei invece terminare con alcune osservazioni sul tipo di argomento che ho proposto per essa. Ora che ci troviamo davanti all'intera concezione, siamo in condizione di osservare in modo generale ciò che si può dire in suo favore. Questo chiarirà numerosi punti che possono ancora essere dubbi.

In genere, i filosofi hanno tentato di giustificare le teorie

etiche in uno di questi due modi. A volte hanno tentato di trovare principi evidenti di per sé, a partire dai quali si possa derivare un insieme di standard e massime sufficienti a render conto dei nostri giudizi ponderati. Possiamo pensare che una giustificazione di questo genere sia cartesiana. Essa presume che i primi principi possano essere visti come veri, o anche necessariamente veri; poi, deduttivamente, trasferisce questa convinzione dalle premesse alle conclusioni. Un secondo modo (chiamato impropriamente naturalismo) è quello di introdurre le definizioni dei concetti morali in termini di concetti presumibilmente non morali, e di mostrare poi, per mezzo di procedure scientifiche e di senso comune accettate, che gli enunciati corrispondenti in questo modo ai giudizi morali asseriti sono veri. Sebbene in questa prospettiva i primi principi dell'etica non siano evidenti di per sé, la giustificazione delle convinzioni morali non pone alcuna particolare difficoltà. Se si danno per scontate le definizioni, possono essere stabilite allo stesso modo degli altri enunciati sul mondo.

Non ho adottato nessuna di queste due concezioni della giustificazione. Infatti, anche se alcuni principi morali possono sembrare naturali e persino ovvi, vi sono grosse difficoltà nel sostenere che essi sono necessariamente veri, o addirittura nello spiegare cosa si intende con ciò. In realtà, ho sostenuto che questi principi sono contingenti, nel senso che vengono scelti nella posizione originaria alla luce dei fatti generali (§26). È più facile che siano verità morali necessarie le condizioni che vengono imposte sull'adozione dei principi; ma in effetti sembra meglio considerare tali condizioni soltanto come convenzioni ragionevoli che, alla fine, devono essere valutate dall'intera teoria cui appartengono. Non esiste alcun insieme di condizioni o di primi principi di cui si possa sostenere in modo plausibile che sia necessario o definitivo per la moralità, e quindi particolarmente adatto a sopportare l'onere della giustificazione. A sua volta, il metodo del cosiddetto naturalismo deve prima distinguere i concetti morali dai non morali, e successivamente ottenere l'accettazione delle definizioni prescritte. Affinché la giustificazione abbia successo, va presupposta una

teoria chiara del significato, e quest'ultima sembra mancare. E, in ogni caso, le definizioni hanno un ruolo più ampio del normale, e diventano, in effetti, la parte principale della dottrina etica.

Credo, quindi, che faremo meglio a considerare una teoria morale come qualunque altra teoria, tenendo conto dei suoi aspetti socratici (§9). Non c'è alcun bisogno di supporre che i suoi primi principi o le sue premesse debbano essere evidenti di per sé, o che i suoi concetti e criteri possano essere sostituiti da altre nozioni che si possono dichiarare non morali.³⁴ Perciò, anche se, per esempio, ho sostenuto che l'essere giusto di qualcosa si può intendere come il suo accordo con i principi rilevanti che verrebbero accettati nella posizione originaria, e che possiamo così sostituire la seconda nozione alla prima, queste definizioni vengono costruite all'interno della teoria stessa (§18). Non affermo che la concezione della posizione originaria sia di per sé priva di forza morale, o che la famiglia di concetti su cui si basa sia eticamente neutra (§23). La questione viene semplicemente lasciata da parte. Non ho quindi proceduto come se i primi principi, o le condizioni su di essi, o le definizioni, avessero caratteristiche particolari che garantiscano loro una posizione particolare nella giustificazione di una dottrina morale. Essi rappresentano elementi centrali e meccanismi della teoria, ma la giustificazione si basa sull'intera concezione e sul modo in cui essa si adatta e organizza i nostri giudizi ponderati in equilibrio riflessivo. Come si è notato precedentemente, è una questione di reciproco sostegno tra numerose considerazioni, di aggiustamento globale in un solo punto di vista coerente (§4). L'accettare questa idea ci permette di lasciare da parte le questioni di significato e di definizione, e di procedere nel compito di sviluppare una teoria sostanziale della giustizia.

Le tre parti dell'esposizione della teoria sono intese a costituire un tutto unificato grazie al loro reciproco sostegno, più o meno nel modo seguente. La prima parte presenta gli elementi essenziali della struttura teorica, e i principi di giustizia vengono derivati sulla base delle convenzioni ragionevoli che riguardano la scelta di simili concezioni. Ho insistito sulla naturalezza di queste condizioni, e ho presentato le ragioni per le quali esse vengono

accettate, ma non si è sostenuto che siano evidenti di per sé, o rese necessarie dall'analisi dei concetti morali o del significato dei termini etici. Nella seconda parte ho preso in esame il genere di istituzioni prescritte dalla giustizia, e i tipi di doveri e di obblighi che esse impongono agli individui. Lo scopo è sempre stato quello di mostrare che la teoria proposta corrisponde ai punti fissi delle nostre convinzioni ponderate meglio di altre dottrine ben note, e che essa ci spinge a rivedere ed estrapolare i nostri giudizi in quelli che, dopo riflessione, sembrano essere i modi più soddisfacenti. Tutto sommato, sembra che i primi principi e i giudizi particolari si combinino ragionevolmente bene, perlomeno in confronto alle teorie alternative. Nella terza parte, infine, abbiamo controllato se la giustizia come equità sia una concezione praticabile. Questo ci ha spinti a sollevare la questione della stabilità, e quella della congruenza tra il giusto e il bene nel modo in cui li abbiamo definiti. Queste considerazioni non determinano l'accettazione iniziale dei principi nella prima parte dell'argomento, ma la confermano (§81). Esse mostrano che la nostra natura è tale da rendere effettiva la scelta originaria. In questo senso, potremmo affermare che il genere umano ha una natura morale.

Alcuni potrebbero sostenere che questa forma di giustificazione si trova di fronte a due tipi di difficoltà. Primo, è soggetta all'obiezione generale secondo cui essa fa appello semplicemente al fatto dell'accordo. Secondo, esiste l'obiezione più specifica contro l'argomento che ho presentato, e cioè che esso dipende da un elenco particolare di concezioni della giustizia, tra cui le parti nella posizione originaria devono scegliere, e che assume non soltanto un accordo tra persone sui propri giudizi ponderati, ma anche su quelle che essi considerano condizioni ragionevoli da imporre alla scelta dei primi principi. Si può affermare che l'accordo sulle convinzioni ponderate è costantemente mutevole e varia da una società, o da una sua parte, all'altra. Alcuni dei cosiddetti punti fissi possono in realtà non esserlo, né accade che tutti accettino i medesimi principi per colmare le lacune nei loro giudizi presenti. E qualunque elenco di concezioni della giustizia, o consenso su ciò che vale in quanto

condizione ragionevole sui principi, è sicuramente più o meno arbitrario. Secondo questa opinione, l'argomento per la giustizia come equità non sfugge a queste limitazioni.

Per quanto riguarda l'obiezione generale, la risposta è che la giustificazione è un argomento rivolto a coloro che non sono d'accordo con noi, o a noi stessi, quando abbiamo due opinioni diverse. Essa presuppone uno scontro di punti di vista tra persone o all'interno di una stessa persona, e cerca di convincere gli altri, o noi stessi, della ragionevolezza dei principi su cui sono fondati le nostre pretese e i nostri giudizi. Avendo il compito di riconciliare per mezzo della ragione, la giustificazione parte da ciò che tutti i partecipanti alla discussione hanno in comune. Da un punto di vista ideale, giustificare presso qualcuno una concezione della giustizia significa fornirgli una dimostrazione dei suoi principi a partire da premesse accettate da entrambi; questi principi, a loro volta, avranno delle conseguenze corrispondenti ai nostri giudizi ponderati. Perciò, una semplice dimostrazione non è una giustificazione. Una dimostrazione non fa altro che esporre le relazioni logiche tra proposizioni. Ma le dimostrazioni diventano giustificazioni una volta che i punti di partenza sono reciprocamente accettati, o che le conclusioni sono tanto generali e rigorose da persuaderci della validità della concezione espressa dalle loro premesse.

È quindi perfettamente appropriato che l'argomento per i principi di giustizia debba partire da un qualche consenso. Ciò dipende dalla natura della giustificazione. Ma le obiezioni più specifiche hanno ragione nel suggerire che la forza dell'argomento dipende dalle caratteristiche del consenso cui si fa appello. Qui ci sono diversi punti che meritano attenzione. Per cominciare, anche se dovrebbe essere dato per scontato che qualunque elenco di alternative possa essere arbitrario in una certa misura, l'obiezione è sbagliata se la si interpreta come l'affermazione che tutti gli elenchi sono egualmente arbitrari. Un elenco che comprende le maggiori teorie tradizionali è meno arbitrario di uno che lascia da parte le più ovvie. Certamente l'argomento per i principi di giustizia risulterebbe rinforzato dalla dimostrazione che essi continuano a

essere la scelta migliore anche in un elenco più ampio, valutato in modo più sistematico. Non so in che misura sia possibile fare ciò. Dubito però del fatto che i principi di giustizia (nel modo in cui li ho definiti) sarebbero la concezione preferita in qualcosa che assomigli a un elenco completo. (In questo caso, assumo che, dati un limite superiore alla complessità e altri vincoli, la classe delle alternative ragionevoli e praticabili sia effettivamente finita.) Anche se l'argomento che ho presentato è valido, esso dimostra soltanto che una teoria del tutto adeguata (ammesso che esista) somiglierebbe di più a quella contrattualista che a ogni altra dottrina che abbiamo discusso. E anche questa conclusione non è stata dimostrata in alcun senso rigoroso del termine.

Ciò nonostante, l'elenco usato nel confrontare la giustizia come equità con queste concezioni non è puramente ad hoc; esso comprende teorie rappresentative appartenenti alla tradizione della filosofia morale, ciò che include il consenso storico su quelle che finora sembrano essere le concezioni morali più ragionevoli e praticabili. Con il passare del tempo, verranno elaborate ulteriori possibilità, fornendo in questo modo una base più convincente per la giustificazione, a mano a mano che la concezione guida viene sottoposta a prove più severe. Questa, però, non può che essere una anticipazione. Per il momento è più conveniente tentare di riformulare la dottrina contrattualista e confrontarla a poche alternative ben note. Questa procedura non è arbitraria; non possiamo fare dei progressi in alcun altro modo.

Passando alla particolare difficoltà per il consenso su condizioni ragionevoli, bisognerebbe osservare che uno degli scopi della filosofia morale è quello di cercare possibili basi di accordo dove sembra non ne esistano. Essa deve tentare di ampliare l'ambito di un certo consenso esistente e di dare forma a concezioni morali più complesse da sottoporre alla nostra considerazione. Le ragioni di giustificazione non si trovano a portata di mano: è necessario scoprirle ed esprimerle in modo adeguato, in alcuni casi per mezzo di congetture fortunate, in altri prendendo nota delle esigenze della teoria. È tenendo a mente questo scopo che le varie condizioni sulla scelta dei primi principi sono state riunite insieme

nella nozione della posizione originaria. L'idea è che, riunendo un numero sufficiente di vincoli ragionevoli in un'unica concezione, diverrà ovvio che una tra le alternative presentate sia quella da preferire. Desidereremmo che accadesse che la superiorità di una particolare teoria (tra quelle normalmente conosciute) fosse il risultato, forse inaspettato, di questo nuovo genere di consenso.

E ancora, l'insieme delle condizioni incorporate nella nozione di posizione originaria non è privo di spiegazione. È possibile sostenere che questi requisiti sono ragionevoli, e metterli in relazione con lo scopo dei principi morali e il loro ruolo nello stabilire i legami di comunità. Per esempio, le ragioni per l'ordinamento e la definitività sembrano abbastanza chiare. Ora possiamo vedere che la pubblicità può essere spiegata come la garanzia che il processo di giustificazione possa essere portato a termine in modo perfetto (cioè portato al limite) senza effetti perversi. La pubblicità, infatti, permette a ciascuno di giustificare la propria condotta di fronte a chiunque altro (quando sia giustificabile), senza conseguenze autodistruttive o altre. Se consideriamo seriamente l'idea dell'unione sociale e della società come unione sociale di unioni sociali, allora è certo che la pubblicità è una condizione naturale. Essa aiuta ad assicurare che una società bene-ordinata sia un'attività unica, nel senso che i suoi membri seguono, e fanno reciprocamente di stare seguendo, la medesima concezione regolativa; e ognuno condivide i benefici degli sforzi di tutti in modi che sono oggetto di consenso da parte di tutti. La società non è divisa in parti per quel che riguarda il reciproco riconoscimento dei propri primi principi. E deve effettivamente essere così, se deve verificarsi l'azione vincolante della concezione di giustizia e del principio aristotelico (e delle sue conseguenze).

Senza dubbio la funzione dei principi morali non è definita univocamente; essa ammette varie interpretazioni. Potremmo tentare di scegliere tra esse quella che usa l'insieme di condizioni più debole per caratterizzare la situazione iniziale. La difficoltà di questa indicazione è che, nonostante le condizioni più deboli siano realmente da preferire, a parità non c'è l'insieme più debole; non

esiste alcun minimo, a meno che non si pensi a una mancanza di tutte le condizioni, ma ciò non ha alcun interesse. Di conseguenza, dobbiamo cercare un minimo vincolato, un insieme di condizioni deboli che però ci metta in grado di costruire una teoria della giustizia praticabile. Alcune parti della giustizia come equità dovrebbero essere viste in questo modo. Ho sottolineato più volte la natura minimale delle condizioni sui principi, quando esse vengano prese singolarmente. Per esempio, l'assumere una motivazione reciprocamente disinteressata non è una convenzione impegnativa. Essa non soltanto ci mette in grado di basare la teoria su una nozione ragionevolmente precisa di scelta razionale, ma richiede assai poco alle parti; in questo modo, i principi scelti possono comporre conflitti più ampi e profondi, cosa che è ovviamente desiderabile (§40). Essa ha l'ulteriore vantaggio di distinguere gli elementi morali più evidenti della posizione originaria, nella forma delle condizioni generali, del velo di ignoranza e simili, di modo che possiamo vedere con maggior chiarezza come la giustizia ci richiede di andare al di là della preoccupazione per i nostri propri interessi.

La discussione della libertà di coscienza illustra con maggior chiarezza la premessa del disinteresse reciproco. In questo caso l'opposizione tra le parti è molto forte, ma è ancora possibile dimostrare che, se un accordo è possibile, sarà quello sul principio dell'eguale libertà. Quest'idea può essere estesa nello stesso modo, come abbiamo notato, ai conflitti tra dottrine morali (§33). Se le parti assumono che nella società esse affermeranno una concezione morale (il cui contenuto è loro sconosciuto), possono ancora essere d'accordo sul primo principio. Sembra quindi che questo principio abbia una posizione speciale tra le teorie morali; esso definisce un accordo al limite per una concezione pratica della giustizia, una volta postulate disparità sufficientemente ampie compatibili con certe condizioni minimali.

Vorrei ora prendere in considerazione alcune obiezioni indipendenti dal metodo di giustificazione, e riguardanti invece certe caratteristiche della teoria della giustizia stessa. Una di esse è quella secondo cui la teoria contrattualista è una dottrina

individualista in senso stretto. Le osservazioni precedenti forniscono la risposta a questa difficoltà. Infatti, una volta compresa l'importanza dell'assunzione del disinteresse reciproco, l'obiezione appare fuori luogo. Possiamo riformulare e instaurare temi kantiani all'interno della struttura della giustizia come equità, grazie all'uso di una concezione adeguatamente generale della scelta razionale. Per esempio, abbiamo trovato interpretazioni dell'autonomia e della legge morale come espressioni della nostra natura di esseri razionali liberi ed eguali; l'imperativo categorico possiede il suo analogo, allo stesso modo dell'idea di non trattare mai le persone come mezzi o neanche in parte come tali. Nell'ultima parte, inoltre, si è messo in luce come la teoria della giustizia renda conto anche dei valori di comunità; e ciò rafforza la precedente affermazione secondo cui nei principi di giustizia è contenuto un ideale di persona che fornisce un punto archimedeo per giudicare la struttura di base della società (§41). Questi aspetti della teoria della giustizia si sviluppano poco alla volta, a partire da quella che sembra una concezione eccessivamente razionalista che non si preoccupa dei valori sociali. La posizione originaria viene prima usata per determinare il contenuto della giustizia, cioè i principi che la definiscono. Solo molto più tardi la giustizia viene vista come parte del nostro bene, e messa in relazione con la nostra socialità naturale. I meriti dell'idea della posizione originaria non si possono valutare concentrandoci su alcune sue singole caratteristiche, ma, come ho spesso osservato, solo per mezzo dell'intera teoria costruita su di essa.

Credo che, se la giustizia come equità è più convincente delle vecchie esposizioni della dottrina contrattualista, ciò accade perché, come indicato prima, la posizione originaria unisce in una sola concezione un problema di scelta ragionevolmente chiaro con condizioni da imporre all'adozione di principi morali, generalmente riconosciute come adeguate. Questa situazione iniziale combina una desiderabile chiarezza con vincoli etici fondamentali. Il fatto che ho evitato di attribuire alle parti motivazioni etiche è parzialmente dovuto allo scopo di mantenere tale chiarezza. Esse decidono soltanto sulla base di ciò che sembra meglio calcolato,

nella misura in cui sono in grado di accertarsene, per realizzare i loro interessi. In questo modo è possibile sfruttare l'idea intuitiva della scelta razionale prudentiale. Possiamo tuttavia definire le varianti etiche della situazione iniziale supponendo che le parti siano influenzate da considerazioni morali. È sbagliato obiettare che la nozione dell'accordo originario non sarebbe più eticamente neutrale. Infatti questa nozione include già, come deve, caratteristiche morali, per esempio le condizioni formali sui principi e il velo di ignoranza. Ho semplicemente suddiviso la descrizione della posizione originaria in modo che questi elementi non appaiono nella caratterizzazione delle parti, sebbene anche qui possa esserci una disputa su ciò che deve contare come elemento morale o meno. Non è necessario risolvere questo problema. Ciò che conta è che le varie caratteristiche della posizione originaria sono espresse nel modo più semplice e stringente.

Mi sono occasionalmente soffermato su alcune possibili varianti etiche della situazione iniziale (§17). Per esempio, si potrebbe assumere che le parti sostengono il principio per cui nessuno dovrebbe trarre vantaggio da qualità e fatti contingenti immeritati, e scelgono quindi una concezione della giustizia che mitiga gli effetti del caso naturale e sociale. Si potrebbe anche affermare che esse accettano un principio di reciprocità che richiede che gli assetti distributivi si trovino sempre sulla parte in salita della curva di contributo. Inoltre, una qualche nozione di cooperazione equa e volontaria può limitare le concezioni di giustizia che le parti sono pronte a adottare. Non c'è alcuna ragione a priori per pensare che queste varianti debbano essere meno convincenti, o che i vincoli morali che esse esprimono siano meno ampiamente condivisi. Abbiamo inoltre osservato che le possibilità appena citate sembrano confermare il principio di differenza, a causa del fatto che gli forniscono un maggiore sostegno. Sebbene non abbia proposto teorie di questo tipo, esse meritano sicuramente un esame più approfondito. Il punto cruciale è non usare principi discutibili. Dato che alcuni filosofi hanno cercato di giustificare il principio di utilità media come conseguenza dell'atteggiamento impersonale appropriato in certe situazioni di

rischio, rifiutare questo principio imponendo una regola contro l'assunzione di rischi nella posizione originaria renderebbe il metodo infruttuoso. Dobbiamo trovare altri argomenti contro il criterio di utilità: l'appropriatezza del correre rischi è proprio tra le cose discutibili (§27). L'idea dell'accordo iniziale può avere successo soltanto se le sue condizioni sono generalmente riconosciute in modo effettivo, o possono divenire tali.

Alcuni vedono un altro difetto nel fatto che i principi di giustizia non sono derivati dalla nozione di rispetto per le persone, cioè da un riconoscimento del loro intrinseco valore e della loro dignità. Poiché la posizione originaria (come l'ho definita) non comprende questa idea, quantomeno non in modo esplicito, l'argomento per la giustizia come equità può essere considerato non valido. Credo però che, anche se i principi di giustizia risulteranno efficaci solo se gli uomini hanno un senso di giustizia e quindi si rispettano l'un l'altro, la nozione di rispetto o di valore intrinseco di una persona non è una base adeguata per giungere a questi principi. Sono proprio queste idee che hanno bisogno di un'interpretazione. La situazione è analoga a quella della benevolenza: in mancanza dei principi del giusto e di giustizia, gli scopi della benevolenza e i requisiti del rispetto sono entrambi indefiniti; essi presuppongono che questi principi siano già stati derivati indipendentemente (§30). Però, una volta che la concezione della giustizia è disponibile, è possibile dare un significato più preciso alle idee di rispetto e dignità umana. Tra l'altro, si mostra rispetto per le persone trattandole in modi che esse possono considerare giustificati. Ma più ancora di questo, il rispetto è evidente nel contenuto dei principi cui ci richiamiamo. Perciò rispettare le persone significa riconoscere loro un'inviolabilità fondata sulla giustizia, su cui non può prevalere nemmeno il benessere della società nel suo complesso. Ciò significa sostenere che la perdita della libertà per alcuni non viene giustificata dal maggior benessere goduto da altri. Le priorità lessicali della giustizia rappresentano il valore delle persone che, secondo Kant, è al di sopra di qualunque prezzo.³⁵ La teoria della giustizia fornisce un'interpretazione di queste idee, ma non può

prendere l'avvio da esse. Non c'è modo di evitare le complicazioni della posizione originaria, o di qualche costruzione simile, se le nostre nozioni di rispetto e la base naturale dell'eguaglianza devono essere considerate sistematicamente.

Queste osservazioni ci riconducono alla convinzione di senso comune che, come abbiamo osservato all'inizio, la giustizia sia il requisito principale delle istituzioni sociali (§1). Ho tentato di esporre una teoria che ci mette in grado di comprendere e di valutare questi sentimenti riguardanti il primato della giustizia. La giustizia come equità ne è il risultato: essa struttura queste opinioni e ne seconda la tendenza generale. E anche se, com'è naturale, non è una teoria pienamente soddisfacente, credo che offra un'alternativa alla teoria utilitarista che ha avuto così a lungo una posizione preminente nella nostra filosofia morale. Ho tentato di presentare la teoria della giustizia come una dottrina praticabile e sistematica, in modo che l'idea di massimizzare il bene non finisca con il prendere il sopravvento per mancanza di alternative. La critica nei confronti delle teorie teleologiche non può essere fruttuosa se procede in modo frammentario. Dobbiamo tentare di costruire un altro tipo di teoria con le stesse virtù di chiarezza e di sistematicità, ma che consenta un'interpretazione più acuta della nostra sensibilità morale.

Possiamo infine ricordare che la natura ipotetica della posizione originaria provoca la domanda: perché dovremmo avere un qualsiasi interesse, morale o di altro genere, per essa? Ricordiamo la risposta: le condizioni incorporate nella descrizione di questa situazione sono quelle che accettiamo nei fatti. O, se non lo abbiamo fatto, possiamo essere persuasi a farlo da considerazioni filosofiche del tipo che vien di volta in volta introdotto. È possibile dare una spiegazione per ciascun aspetto della posizione originaria. Quello che stiamo facendo, perciò, è combinare in una sola concezione la totalità delle condizioni che, dopo la dovuta riflessione, siamo pronti a riconoscere come ragionevoli per la nostra condotta l'uno nei riguardi dell'altro (§4). Una volta afferrata questa concezione, possiamo osservare in ogni momento il mondo sociale dal punto di vista richiesto. È sufficiente ragionare in

determinati modi e seguire le conclusioni raggiunte. Questa prospettiva è anche oggettiva ed esprime la nostra autonomia (§78). Senza fondere tutte le persone in una sola, ma riconoscendole come distinte e separate, essa ci mette in grado di essere imparziali, anche tra persone che non sono nostre contemporanee, appartenenti a generazioni diverse. Perciò, vedere il nostro posto nella società dalla prospettiva di questa posizione significa vederlo *sub specie aeternitatis*: vuol dire considerare la situazione umana non solo da tutti i punti di vista sociali, ma anche da tutti quelli temporali. La prospettiva dell'eternità non è la prospettiva di un posto fuori dal mondo, né il punto di vista di un essere trascendente; è invece una certa forma di pensiero e di sentimento che le persone razionali possono adottare in questo mondo. E avendolo fatto, qualunque sia la loro generazione, possono comporre insieme in un unico schema tutte le prospettive individuali, e giungere insieme a principi regolativi che possono essere affermati da ognuno che viva sulla loro scorta, ciascuno dal proprio punto di vista. La purezza di cuore, se mai la si può raggiungere, significherebbe vedere con chiarezza e agire con gentilezza e dominio di sé da questo punto di vista.

¹ La questione della compatibilità di autonomia e oggettività è discussa da H.D. Aiken, *The Concept of Moral Objectivity*, in *Reasons and Conduct*, Alfred Knopf, New York 1962, pp. 134-170. Vedi anche H. Terrell, *Moral Objectivity and Freedom*, in "Ethics", vol. 76, 1965, pp. 117-127, per una discussione di cui ho tenuto conto.

² Vedi H.D. Aiken, *The Concept of Moral Objectivity*, cit., pp. 62-69.

³ La nozione di società privata, o una analoga a essa, si può ritrovare in molti luoghi. Esempi ben conosciuti si trovano in Platone, *La Repubblica*, 369-372, e in G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, tr. ingl. di T.M. Knox, The Clarendon Press, Oxford 1942, pp. 182-187; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1974, sotto la denominazione di società civile. L'habitat naturale di questa nozione è la teoria economica (l'equilibrio generale), e la discussione di Hegel riflette la sua lettura di A. Smith, *The Wealth of Nations*; tr. it. *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza*

delle nazioni, ISEDI, Milano 1973.

⁴ Molti hanno avuto questa idea, ed essa è certamente implicita in numerosi scritti. Le sue formulazioni precise, simili a quella di questo paragrafo, che sono stato in grado di trovare sono però poche. Per un'enunciazione chiara vedi W. von Humboldt, *The Limits of State Action*, a cura di J.W. Burrow, The University Press, Cambridge 1969, pp. 16 sgg.; tr. it. *Saggio sui limiti dell'attività dello stato*, Giuffré, Milano 1965. Egli afferma: "Ogni essere umano può quindi agire con una sola facoltà dominante per volta; o piuttosto, la nostra natura complessiva ci dispone, di volta in volta, a una forma singola di attività spontanea. Di conseguenza, il fatto che l'uomo sia inevitabilmente destinato a un'educazione parziale sembrerebbe derivare da ciò, poiché egli non fa altro che indebolire le proprie energie se le dirige verso una molteplicità di oggetti. Ma l'uomo ha il potere di evitare questa unilateralità, per mezzo del tentativo di unire le facoltà coltivate, distinte e in genere separate, della sua natura, e del fare cooperare spontaneamente, in ciascun periodo della propria vita, le scintille morenti di un'attività con quelle che verranno accese nel futuro, e impegnandosi ad aumentare e diversificare le capacità con le quali lavora, non ricercando una semplice varietà di oggetti su cui esercitarle separatamente, ma combinandole insieme in modo armonioso. Ciò che si ottiene nel caso dell'individuo, per mezzo dell'unione del passato e del futuro con il presente, viene prodotto nella società per mezzo della cooperazione reciproca dei suoi diversi membri; infatti, in ogni fase della sua vita, ciascun individuo può raggiungere solo una di queste perfezioni, che rappresentano i tratti possibili del carattere umano. È quindi attraverso l'unione sociale, basata sulle esigenze e le capacità interiori dei suoi membri, che ciascuno è messo in grado di partecipare alle ricche risorse collettive di tutti gli altri" (pp. 16 sgg.). Possiamo considerare, come semplice caso illustrativo della nozione di unione sociale, un gruppo di musicisti ognuno dei quali potrebbe essersi esercitato a suonare tanto bene quanto gli altri qualunque strumento dell'orchestra; ciascuno di loro però, grazie a una specie di tacito accordo, si è perfezionato su uno che è stato scelto, in modo da esaltare le capacità di tutti

durante le loro esecuzioni collettive. Questa idea ha anche una posizione centrale nell'*Idea for a Universal History* di I. Kant (in *Kant's Political Writings*, cit.; tr. it. cit.). Vedi le pp. 42 sgg., dove egli afferma che ogni singolo uomo dovrebbe vivere per un lungo periodo di tempo se dovesse apprendere il modo in cui fare uso di tutte le proprie capacità naturali, e ciò richiederebbe di conseguenza una serie forse incalcolabile di generazioni. Non sono stato in grado di trovare un'enunciazione esplicita di questa idea dove mi aspettavo di trovarla, per esempio in F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, tr. ingl. e cura di E.M. Wilkinson e L.A. Willoughby, The Clarendon Press, Oxford 1967, specialmente la VI e la XXVII lettera; tr. it. *Lettere sulla educazione dell'uomo*, Armando, Roma 1971. Né credo si trovi negli scritti giovanili di Marx, in modo particolare in *Early Writings*, tr. ingl e cura di T.B. Bottomore, C.A. Watts, London 1963, pp. 126-129, 154, 156-157, 189, 202 sgg. (tr. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1972). Tuttavia, secondo l'interpretazione di Shlomo Avineri, si afferma che Marx sostenga una nozione simile (vedi *The Social and Political Thought of Karl Marx*, The University Press, Cambridge 1969, pp. 231 sgg.; tr. it. *Il pensiero sociale e politico di Marx*, il Mulino, Bologna 1974). Credo però che Marx tenda a considerare la società veramente comunista come una società in cui ciascuna persona realizza completamente la propria natura, in cui esprime tutte le proprie potenzialità. In ogni caso, è importante non confondere l'idea dell'unione sociale con l'alto valore che si pone nella diversità e nell'individualità umana, come si può vedere in J.S. Mill, *On Liberty*, cit., cap. III (tr. it. cit.), e nel romanticismo tedesco: vedi A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge 1936, cap. X; tr. it. *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1966; o con la concezione del bene in quanto soddisfacimento armonioso delle capacità naturali da parte di individui (completi); né, per finire, con individui dotati, artisti o statisti, e così via, che raggiungono ciò per il resto dell'umanità. Piuttosto, nel caso limite in cui le capacità di ciascuno sono simili, il gruppo raggiunge, grazie a una coordinazione delle attività tra pari, la medesima totalità di capacità latenti in ognuno. O, quando

queste capacità differiscono e sono complementari in modi adeguati, esse esprimono la somma delle potenzialità dei membri nel loro complesso per le attività intrinsecamente buone, e non soltanto per la cooperazione in vista del guadagno sociale o economico. (Su quest'ultimo punto, vedi A. Smith, *Wealth of Nations*, cit., lib. I, capp. I-II; tr. it. cit.) In entrambi i casi, le persone hanno bisogno l'una dell'altra, poiché è solo in un'attiva cooperazione con gli altri che le proprie capacità vengono fruite. L'individuo è completo soltanto nell'unione sociale.

⁵ I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, cit., parte II, §36, p. 127; tr. it. cit. Aristotele osserva che, in quanto passioni, l'invidia e il disprezzo non ammettono una via di mezzo; i loro nomi implicano qualcosa di cattivo (*Etica nicomachea*, 1107 all.).

⁶ Per la distinzione tra emulazione e invidia, vedi B. Butler, *Sermons*, in *British Moralists*, cit., vol. I, p. 205.

⁷ Aristotele, *Etica nicomachea*, 1108b 1-6, caratterizza il disprezzo come qualcosa che si compiace della cattiva sorte altrui, sia essa meritata o meno. Per l'idea secondo cui la gelosia, il malanimo e il rancore sono il contrario dell'invidia, cioè i sentimenti di quelli che sono invidiati e che possiedono ciò che è desiderato, sono debitore verso G.M. Foster.

⁸ Questo tipo di ipotesi è stato proposto da vari autori. Vedi, per esempio, F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, tr. ingl. di W. Kauffman e R.J. Hollingdale, Random House, New York 1967, I, 10, 11, 13, 14, 16; II, 11; III, 14-16; tr. it. *Genealogia della morale*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972², e M. Scheler, *Ressentiment*, tr. ingl. di W.W. Holdeim, The Free Press, Glencoe (Ill.) 1961, pp. 45-50. Per una discussione della nozione di risentimento in Nietzsche, vedi W. Kauffmann, *Nietzsche*, Princeton University Press, Princeton 1950, pp. 325-331.

⁹ Vedi, per esempio, H. Schoeck, *Envy: a Theory of Social*

Behaviour, tr. ingl. di M. Glenny e B. Ross, Seeker and Warburg, London 1969. I capp. XIV-XV contengono numerosi riferimenti. A un certo punto persino Marx considerò la prima fase del comunismo come l'espressione dell'invidia (vedi *Early Writings*, cit., pp. 153 sgg.; tr. it. cit.).

¹⁰ Sono in debito con R.A. Schultz per utili suggerimenti in questo e in numerosi successivi paragrafi.

¹¹ Vedi S. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, tr. ingl. e cura di J. Strachey, The Hogarth Press, London 1959, pp. 51 sgg.; tr. it. *Psicologia di massa e analisi dell'io*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1980, vol. IX.

¹² Vedi J.-J. Rousseau, *Émile*, cit., pp. 61-63; tr. it. cit. E anche J.N. Shklar, *Men and Citizens*, The University Press, Cambridge 1969, p. 49.

¹³ Vedi J.S. Mill, *Principles of Political Economy*, a cura di W.S. Ashley, Longmans Green, London 1909, p. 210. Il riferimento è alla prima parte dell'ultimo capoverso del §3 del cap. 1 del libro II. Se leggiamo questo passo come la premessa di una nozione di gerarchia di interessi, che a sua volta genera un ordinamento lessicale, allora la posizione che esprimo nel libro è essenzialmente quella di Mill. La sua tesi qui è in accordo con il passo di *Utilitarianism*, cit., cap. II, §§6-8; tr. it. cit., che è stato citato assieme ad altri nella nota 23 del cap. 1.

¹⁴ Su questo punto, vedi M. Weber, *Economy and Society*, a cura di G. Roth e C. Wittch, Bedminster Press, New York 1968, vol. 2, pp. 435 sgg., 598 sgg.; tr. it. *Economia e Società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961. Vedi pp. 490-499 per osservazioni generali su ciò che i diversi strati sociali cercano nella religione. Vedi anche E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, tr. ingl. di O. Wyon, George Allen & Unwin, London 1931, vol. I, pp. 120-127, 132 sgg., 134-138; e M. Scheler, *Ressentiment*, cit., pp. 56 sgg.

¹⁵ Per questo punto vedi A. Kenny, *Happiness*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", vol. 66, 1965-1966, pp. 101 sgg.

¹⁶ In particolar modo da parte di Aristotele, *Etica nicomachea*, 1097a15-b21. Per una discussione della descrizione della felicità da parte di Aristotele, vedi W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*,

The Clarendon Press, Oxford 1968, cap. II.

¹⁷ Per queste due specificazioni, vedi A. Kenny, *Happiness*, cit., pp. 98 sgg.

¹⁸ La terminologia di fini “dominanti” e “inclusivi” proviene da W.F.R. Hardie, *The Final Good in Aristotle's Ethics*, in “Philosophy”, vol. 40, 1965. Questo uso non è stato seguito nel suo *Aristotle's Ethical Theory*.

¹⁹ Vedi I. Di Loyola, *Gli esercizi spirituali*, Prima settimana, le osservazioni sotto il titolo *Principio e fondamento*; e Seconda settimana, le osservazioni sotto il titolo *Tre occasioni in cui è possibile fare una scelta saggia*.

²⁰ San Tommaso, *Summa contra Gentiles*, 1. III, cap. XXV.

²¹ L'esemplificazione proviene da C.D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, Routledge and Kegan Paul, London 1930, pp. 186 sgg.

²² H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, cit., pp. 405-407, 479.

²³ Come osservato da C.D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, cit., p. 187.

²⁴ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, cit., p. 127, nega che il piacere sia una qualità misurabile di uno stato d'animo indipendente dalla sua relazione con la volizione. Afferma che questa è l'opinione di alcuni autori, che però non si può accettare. Egli definisce il piacere “come uno stato d'animo che, se provato da esseri intelligenti, è perlomeno appreso come desiderabile o, in casi di confronto, preferibile”. Sembrerebbe che il punto di vista che egli rifiuta qui sia quello cui si affida più tardi come criterio finale per introdurre coerenza tra i fini (vedi pp. 405-407, 479). In caso contrario, il metodo di scelta edonista non fornisce più istruzioni possibili da seguire.

²⁵ Aristotele, *Etica nicomachea*, 1169a17-26.

²⁶ G. Santayana, *The Life of Reason in Common Sense*, Charles Scribner, New York 1905, pp. 273 sgg.

²⁷ Perciò, all'obiezione che la teoria dei prezzi deve fallire poiché cerca di predire l'impredicibile, cioè la decisione di persone con una libera volontà, Walras risponde: “In effetti non abbiamo mai tentato di predire decisioni prese in condizioni di perfetta

libertà; abbiamo solo tentato di esprimere gli effetti di simili decisioni in termini matematici. Nella nostra teoria, si può supporre che ciascuno scambista determini a suo piacimento le sue curve di utilità o di bisogno”; *Elements of Pure Economics*, tr. ingl. di W. Jaffé, Richard D. Irwin, Homewood (Ill.) 1954, p. 256; tr. it. *Elementi di Economia politica pura*, UTET, Torino 1974. Vedi anche P.A. Samuelson, *Foundations of Economic Analysis*, Harvard University Press, Cambridge 1948, le osservazioni alle pp. 90-92, 97 sgg.; tr. it. *Fondamenti di analisi economica*, il Saggiatore, Milano 1973; e R.D. Luce e H. Raiffa, *Games and Decisions*, cit., pp. 16, 21-24, 38.

²⁸ Vedi L. Wittgenstein, *The Philosophical Investigations*, cit., tr. it. cit. L’argomento contro il postulare esperienze speciali viene presentato per molti casi diversi. Per un’applicazione al piacere, vedi le osservazioni di G.E.M. Anscombe, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1957. Anscombe afferma: “Potremmo adattare un’osservazione di Wittgenstein riguardante il significato e dire: ‘Il piacere non può essere un’impressione; nessuna impressione potrebbe infatti avere le conseguenze del piacere’. Essi [gli empiristi inglesi] affermavano che qualcosa che consideravano simile a un solleticamento o prurigine era, in modo molto ovvio, la ragione di fare una qualunque cosa” (p. 77). Vedi anche G. Ryle, in “Proceedings of the Aristotelian Society”, suppl. vol. 28, 1954, e *Dilemmas*, The University Press, Cambridge 1954, cap. IV; tr. it. *Dilemmi*, Astrolabio, Roma 1968; A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Routledge and Kegan Paul, London 1963, cap. VI; e C.C.W. Taylor, *Pleasure*, in “Analysis”, suppl. vol. 1963. Questi saggi presentano quello che sembra il punto di vista più corretto. Nel testo, ho tentato di spiegare la motivazione della prospettiva filosofico-morale della concezione del piacere dei cosiddetti empiristi inglesi. Do per scontato che questa sia errata, come credo sia stato dimostrato dagli autori che ho citato.

²⁹ Vedi J.S. Mill, *Utilitarianism*, cit., cap. IV; tr. it. cit. Questo capitolo assai discusso, e in particolar modo il §3, è degno di nota per il fatto che Mill sembra credere che, se è in grado di stabilire che la felicità è l’unico bene, allora ha anche dimostrato di stabilire

che il principio di utilità è il criterio del giusto. Il titolo del capitolo si riferisce alla dimostrazione del principio di utilità; ma ciò che ci viene presentato è un argomento sul fatto che soltanto la felicità è un bene. Nulla del genere consegue per quanto riguarda la concezione del giusto. È soltanto tornando al primo capitolo del saggio, e prestando attenzione alla nozione di struttura di una teoria morale secondo Mill, come ho fatto nel §8 e abbozzato nel testo, che possiamo chiarire tutte le premesse alla luce delle quali Mill considerava il suo argomento come una dimostrazione.

³⁰ Vedi Ph. Foot, *Moral Beliefs*, cit., p. 104. Anche se non l'ho seguito su tutti i punti, ho un grosso debito nei confronti di questo saggio.

³¹ *Ibid.*

³² H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, cit., pp. 246-253, 499.

³³ Vedi Ph. Foot, *Moral Beliefs*, cit., pp. 99-104.

³⁴ La tesi qui proposta è in accordo con la descrizione del §9, che segue *Outline for Ethics* (1951). Mi è stata utile la concezione della giustificazione che si trova in W.V. Quine, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1960, cap. 1 e altrove; tr. it. *Parola e oggetto*, il Saggiatore, Milano 1970. Vedi anche *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York 1969, quarto saggio. Per uno sviluppo di questa concezione che include esplicitamente i giudizi e i pensieri morali, vedi M. White, *Toward Reunion in Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1956, par. III, spec. pp. 254-258, 263, 266 sgg.

³⁵ Vedi *The Foundations of the Metaphysics of Morals*, cit., pp. 434-436, vol. IV, dell'Academy Edition; tr. it. cit.

Indice

Prefazione del curatore

Prefazione

Parte prima TEORIA

Capitolo I. Giustizia come equità

1. *Il ruolo della giustizia* - 2. *L'oggetto della giustizia* - 3. *L'idea principale della teoria della giustizia* - 4. *Posizione originaria e giustificazione* - 5. *L'utilitarismo classico* - 6. *Alcuni contrasti connessi* - 7. *L'intuizionismo* - 8. *Il problema della priorità* - 9. *Alcune osservazioni sulla teoria morale*

Capitolo II. I principi di giustizia

10. *Istituzioni e giustizia formale* - 11. *I due principi di giustizia* - 12. *Interpretazioni del secondo principio* - 13. *L'eguaglianza democratica e il principio di differenza* - 14. *L'equa eguaglianza di opportunità e la giustizia procedurale pura* - 15. *I beni primari sociali come base delle aspettative* - 16. *Posizioni sociali rilevanti* - 17. *La tendenza all'eguaglianza* - 18. *Principi per individui: il principio di equità* - 19. *Principi per individui: i doveri naturali*

Capitolo III. La posizione originaria

20. *La natura dell'argomento in favore delle concezioni della giustizia* - 21. *La presentazione delle alternative* - 22. *Le circostanze di giustizia* - 23. *I vincoli formali al concetto di giusto* - 24. *Il velo di ignoranza* - 25. *La razionalità delle parti* - 26. *Il ragionamento in favore dei due principi di giustizia* - 27. *Il ragionamento in favore del principio di utilità media* - 28. *Alcune difficoltà del principio della media* - 29. *Alcune ragioni principali in favore dei due principi di*

giustizia - 30. Utilitarismo classico, imparzialità e benevolenza

Parte seconda ISTITUZIONI

Capitolo IV. Eguale libertà

31. La sequenza a quattro stadi - 32. Il concetto di libertà - 33. Eguale libertà di coscienza - 34. La tolleranza e l'interesse comune - 35. Tolleranza per gli intolleranti - 36. La giustizia politica e la costituzione - 37. Limitazioni al principio di partecipazione - 38. Il governo della legge - 39. Definizione della priorità della libertà - 40. L'interpretazione kantiana della giustizia come equità

Capitolo V. Quote distributive

41. Il concetto di giustizia in economia politica - 42. Alcune osservazioni sui sistemi economici - 43. Istituzioni di sfondo per la giustizia distributiva - 44. Il problema della giustizia tra generazioni - 45. Preferenza temporale - 46. Altri casi di priorità - 47. Le massime di giustizia - 48. Aspettative legittime e merito morale - 49. Confronto con le concezioni miste - 50. Il principio di perfezione

Capitolo VI. Dovere e obbligo

51. Gli argomenti in favore dei principi di dovere naturale - 52. Gli argomenti in favore del principio di equità - 53. Il dovere di rispettare una legge ingiusta - 54. Lo status della regola di maggioranza - 55. La definizione della disobbedienza civile - 56. La definizione dell'obiezione di coscienza - 57. La giustificazione della disobbedienza civile - 58. La giustificazione dell'obiezione di coscienza - 59. Il ruolo della disobbedienza civile

Parte terza FINI

Capitolo VII. Il bene come razionalità

60. La necessità di una teoria del bene - 61. La definizione di bene nei casi più semplici - 62. Osservazioni sul significato - 63. La definizione del bene in relazione ai piani di vita - 64. Razionalità deliberativa - 65. Il principio aristotelico - 66. La definizione del bene

applicata alle persone - 67. Rispetto di sé, eccellenza e vergogna - 68. Diversi contrasti tra il giusto e il bene

Capitolo VIII. Il senso di giustizia

69. Il concetto di società bene-ordinata - 70. La moralità autoritaria - 71. La moralità associativa - 72. La moralità dei principi - 73. Caratteristiche dei sentimenti morali - 74. La relazione tra gli atteggiamenti morali e quelli naturali - 75. I principi della psicologia morale - 76. Il problema della stabilità relativa - 77. Le basi dell'eguaglianza

Capitolo IX. Il bene della giustizia

78. Autonomia e obiettività - 79. L'idea di unione sociale - 80. Il problema dell'invidia - 81. Invidia ed eguaglianza - 82. Le ragioni della priorità della libertà - 83. Felicità e fini dominanti - 84. L'edonismo come metodo di scelta - 85. L'unità dell'io - 86. Il bene del senso di giustizia - 87. Osservazioni conclusive sulla giustificazione